

RUDRA

UNTERSUCHUNGEN ZUM ALTINDISCHEN GLAUBEN UND KULTUS

INAUGURALDISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

MIT GENEHMIGUNG

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU UPPSALA

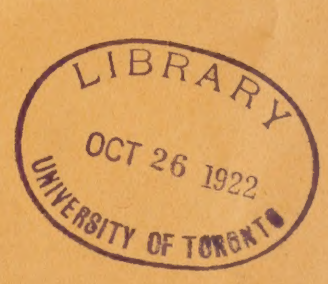
ZUR ÖFFENTLICHEN VERTEIDIGUNG VORGELEGT

VON

ERNST ARBMAN

LIC. PHIL., CAND. THEOL.

DIE VERTEIDIGUNG WIRD AM 26. MAI 1922 UM 10 UHR VORMITTAGS IM HÖRSAAL N:R XI STATTFINDEN



UPPSALA 1922

APPELBERGS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG



RUDRA

UNTERSUCHUNGEN ZUM ALTINDISCHEN GLAUBEN UND KULTUS

INAUGURALDISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

MIT GENEHMIGUNG

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU UPPSALA

ZUR ÖFFENTLICHEN VERTEIDIGUNG VORGELEGT

VON

ERNST ARBMAN

LIC. PHIL., CAND. THEOL.

DIE VERTEIDIGUNG WIRD AM 26. MAI 1922 UM 10 UHR VORMITTAGS

IM HÖRSAAL N:R XI STATTFINDEN

UPPSALA 1922

APPELBERGS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

VORWORT.

Die vorliegende Abhandlung will in erster Linie eine Monographie über die vedische Rudragestalt sein. Im Fortgange der Arbeit haben sich jedoch mehrere Fragen eingestellt, die zwar nicht alle direkt unter das Hauptthema der Untersuchung fallen, die mir aber für eine allseitige Beleuchtung des Grundproblems von solcher Bedeutung zu sein schienen, dass ich sie einer eingehenderen Behandlung für wert hielt.

Der Grundgedanke, der mich bei meiner Arbeit leitete, war, das volkstümliche Element in der altindischen Religion blosszulegen und besonders die Seiten desselben zu beleuchten, die zwar in den priesterlichen Texten sehr wenig zum Vorschein kommen, die aber schon zur vedischen Zeit ohne Zweifel ebenso bedeutsam hervortraten wie im heutigen Volksglauben, nämlich den Kult finsterer, dämonischer Mächte, unter denen Rudra die grosse Vordergrundsfigur ist.

Es erübrigt, mit Worten des Dankes zu schliessen. Sie wenden sich in erster Hand an meinen verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. K. F. Johansson. Meine Studien auf dem Gebiete der indischen Philologie hat er von Anfang an aufs freundlichste unterstützt und gefördert. Auch die Anregung zur vorliegenden Untersuchung ging von ihm aus, und in dem warmen Interesse, das er dem Fortschreiten derselben entgegenbrachte, war mir stets die Möglichkeit gegeben, meinen Blick über Wege und Ziele meines Arbeitsgebietes zu klären.

Herrn Professor Dr. E. Reuterskiöld habe ich die erste Einführung in die Religionswissenschaft zu verdanken, und ich habe auch weiterhin durch alle meine Studienjahre den Vorteil gehabt, aus seiner liebenswürdigen Anteilnahme in persönlichem Verkehre die mannigfachsten Anregungen zu schöpfen.

Meinem Lehrer und Freunde, Herrn Privatdozenten Dr. J. Charpentier, der mir seine eminenten Kenntnisse stets bereitwilligst zur Verfügung gestellt hat, bin ich für eine Menge un-

schätzbarer Ratschläge und Aufschlüsse zu herzlichstem Danke verbunden.

Herr Universitätslektor Dr. A. Wolf hat sich der Mühe unterzogen, mein Deutsch durchzusehen und zu verbessern, und ich spreche ihm dafür meinen besten Dank aus.

Schliesslich bin ich noch den Beamten der Universitätsbibliothek von Upsala für das liebenswürdige Entgegenkommen, das sie mir stets bewiesen haben, aufs wärmste verpflichtet.

Upsala, im Mai 1922.

Ernst Arbman.

Literaturverzeichnis.

Barth, A., Les Religions de l'Inde. 1879. (=Oeuvres de Auguste Barth. T. 1. Paris 1914.)

Bergaigne, A., La Religion védique d'après les hymnes du Rigveda. I—III. Bibl. de l'École des hautes études, Sciences phil. et hist. Paris 1878—83.

Bhandarkar, R. G., Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems. Strassburg 1913. (=GIAPh. III: 6).

Bloomfield, M., The Atharvaveda. Strassburg 1899. (=GIAPh. II: 1 B.)

Burnell, A. C., The ordinances of Manu transl. from the Sanskrit, with an introd. Compl. and ed. by E. W. Hopkins. London 1891. (Trübner's Oriental series).

Caland, W., Altindischer Ahnencult. Leiden 1893.

——, Altind. Zauberei. Darstellung der altind. "Wunschopfer". Verh. d. K. Ak. v. Wet. Afd. Letterk. Amsterdam 1908.

——, Altind. Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra. Verh. d. K. Ak. v. Wet. Afd. Letterk. Amsterdam 1900.

——, Das Śrautasūtra des Āpastamba aus dem Sanskrit übersetzt. 1—7. Buch. Göttingen u. Leipzig 1921.

——, Das Vaitānasūtra des Atharvaveda. Übersetzt. Verh. d. K. Ak. v. Wet. Afd. Letterk. Amsterdam 1910.

——, Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche. Verh. d. K. Ak. v. Wet. Afd. Letterk. Amsterdam 1896.

——, Über Totenverehrung bei einigen der indog. Völker. Verh. d. K. Ak. v. Wet. Afd. Letterk. Amsterdam 1888.

Caland & Henry, L'Agniṣṭoma. Paris 1906—1907.

Charpentier, J., Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie. Uppsala Universitets årsskrift 1911.

——, Über Rudra-Śiva, WZKM. 1909.

Classical Studies in honour of Henry Drisler. New York 1894.

Coomoraswamy, A. K., The arts and crafts of India and Ceylon. London & Edinb. 1913.

Crooke, W., PR. = The popular religion and folk-lore of Northern India. I—II. Westminster 1896.

Déchelette, J., Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine. Paris 1914.

Deussen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie. I: 1—3. Leipzig 1894—98.

——, Erinnerungen an Indien. Leipzig 1904.

——, Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig 1897.

Dieterich, A., Nekyia. Leipzig 1893.

Donner, Piṇḍapitṛyajña, das Manenopfer mit Klössen bei den Indern. Berlin 1870.
Dowson, J., A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history, and literature, 2. ed. London 1888. (Trübner's Oriental series).
Dubois, J. A., Hindu manners, customs and ceremonies. Transl. from the author's later French MS. and edited with notes, corrections, and biography by Henry K. Beauchamp, 3. ed. Oxford 1906.
Encyclopædia of Religion and Ethics, ed. by J. Hastings. Edinburgh 1908 ff.
Fausbøll, V., Fire Forstudier til en Fremstilling av den indiske Mythologi efter Mahābhārata. Indbydelsesskrift til Kjøbenhavns universitets Aarsfest til erinring om kirkens reformation. Kjøbenhavn 1897.
——, Indian Mythology. London 1903. (= Luzac's Oriental religions series, vol. I).
Fergusson, J., Tree and Serpent Worship in India? London 1868.
Fergusson, J. and Burgess, J., The Cave temples of India. London 1880.
Festgruss an Rudolf v. Roth. Stuttgart 1893.
Franke, R. O., Dīghanikāya. Übers. Leipzig 1913. (= Quellen der Religions-Geschichte Bd. 4).
Garbe, R., Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin 1903.
Fritzner, J., Ordbog over det gamle norske Sprog. Kristiania 1886—96.
Geldner, K. F., Der Rigveda in Auswahl. Stuttgart 1907—1909.
Grierson, G. A., Bihâr peasant life. Calcutta 1885.
Griffith, R. T. H., The texts of the White Yajurveda. Transl. Benares 1899.
Grohmann, J. V., Apollo-Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen. Prag 1862.
Güntert, H., Kalypso. Halle 1919.
Hardy, E., Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens Münster i. W. 1893. (= Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 9—10).
Haug, M., The Aitareya Brahmanam of the Rigveda, Vol. II. Transl. with notes. Bombay 1863.
Helm, K., Altgermanische Religionsgeschichte I. Heidelberg 1913.
Hillebrandt, A., Alt-Indien. Kulturgeschichtliche Skizzen. Breslau 1899.
——, Das altind. Neu- und Vollmondsopfer. Jena 1880.
——, Lieder des Ṛgveda. Göttingen 1913. (= Quellen der Religions-Geschichte Bd. 5).
——, Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg 1897. (= GIAPh. III: 2).
——, VM. = Vedische Mythologie I—III. Breslau 1891—1902.
Hopkins, E. W., Epic Mythology. Strassburg 1915. (= GIAPh. III: 1 B).
——, The Religions of India. Boston and London 1895.
Hubert, H., et Mauss, M., Mélanges d'histoire des religions. Paris 1909.
Hyltén-Cavallius, G. O., Wärend och Wirdarne. I—II. Stockholm 1864—68
Jacobi, H., Das Rāmāyaṇa. Bonn 1893.
Johansson, K. F., Solfågeln i Indien. Uppsala Universitets årsskrift 1910. Program 3.
——, Über die altindische Göttin Dhiṣāṇā und Verwandtes. Uppsala 1919.

Jolly, J., Medicin. Strassburg 1901. (= GIAPh. III: 10).
——, Recht und Sitte. Strassburg 1896. (= GIAPh. II: 8).
Kaegi, A., Der Rigveda. 2. Aufl. Leipzig 1881.
Keith, TS. = The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṃhitā. Transl. by A. B. Keith. I—II. Cambridge, Massachusetts 1914. (Harvard Or. ser. 18—19).
Kirfel. W., Die Kosmographie der Inder. Bonn und Leipzig 1920.
Krauss, F. S., Slavische Volkforschungen. Leipzig 1908.
——, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven. Münster i. W. 1890. (= Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristl. Religionsgeschichte 2).
Krishna Sastri = H. Krishna Sastri, South-Indian images of gods and goddesses. Madras 1916.
Kuhn, A., Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Berlin 1859.
Lehmann, E., Zarathustra. Kjøbenhavn 1899—1902.
Leo, H., Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches. I—V. Halle 1854—65.
Lévi, Sylvain, La doctrine du Sacrifice dans les Brâhmaṇas. Bibliothèque de l'École des hautes études. Paris 1898.
——, Le Théâtre indien. Bibl. de l'École des hautes études. Paris 1890.
Loiseleur Deslongchamps, A., Manava-Dharma-Sastra. Lois de Manou, trad. du Sanscrit. Paris 1833.
Ludwig, A., Der Rigveda Übersetzt, mit Commentar und Einleitung. Prag 1876—88.
Lyall, Sir A., Asiatic Studies, religious and social. Ser. 1 (new ed.)—2. London 1899.
Macdonell, VM. = Macdonell, A. A., Vedic Mythology. Strassburg 1897. (= GIAPh. III: 1 A).
Macdonell, A. A., and Keith, A. B., Vedic index of names and subjects. I—II. London 1912.
Martin, E. O., The gods of India. London & Toronto 1914.
Monier Williams, Sir M., Brāhmanism and Hindūism; or Religious thought and life in India. 4. ed. London 1891.
Müller, I. v., Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. München 1892 ff.
Müller, M., Lectures on the origin and growth of religion. Schwedische Übersetzung: Religionens ursprung och utveckling. Stockholm 1880.
Muir, OST. = Muir, J., Original Sanskrit texts. London 1868—70.
Oldenberg, H., Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915.
——, Die Religion des Veda. 1. Aufl. Göttingen 1894. 2. Aufl. Göttingen 1916. Zitiert nach der 2. Aufl.
——, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte. Göttingen 1919.
Oltramare, P., L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. 1. Paris 1906. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. T. 23).
Pischel, R., Grammatik der Prakrit-Sprachen. Strassburg 1900. (= GIAPh. I: 8).
Raabe, C. H., Bijdrage tot de Kennis van het hindoesche Doodenritueel. Leiden 1911.

Reuterskiöld, E., De nordiska lapparnas religion. Stockholm 1912.

Rivett-Carnac, J. H., The snake symbol in India, especially in connection with the worship of Śiva. JASB. XLVIII (1879) 17 ff.

Rohde, E., Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 5. und 6. Aufl. Tübingen 1910.

Roscher, W. H., Das von der "Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side. Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Kön. Sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig 1897.

——, Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig 1884 ff.

Sacred Books of the Buddhists, translated by various Oriental scholars and ed. by F. Max Müller. London 1895—1921.

SBE. = The Sacred Books of the East, translated by various Oriental scholars and ed. by F. Max Müller. I—L. Oxford 1879—1910.

Scherman, L., Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur. Leipzig 1892.

Schlagintweit, E., Indien in Wort und Bild. Eine Schilderung des indischen Kaiserreiches. Leipzig 1890—1891.

Schmidt, R., Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Berlin 1908.

Schrader, O., Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. 2 Aufl. Lief. 1—3. Strassburg 1917—20.

Schrœder, L. v., Arische Religion. I—II. Leipzig 1914—16.

——, Indiens Literatur und Cultur. Leipzig? 1887.

——, Mysterium und Mimus im Rigveda. Leipzig 1908.

Schwab, J., Das altindische Thieropfer. Erlangen 1886.

Sieg, E., Die Sagenstoffe des Ṛgveda. I. Stuttgart 1902.

Smith, V. A., The Oxford history of India. From the earliest times to the end of 1911. Oxford 1920.

Sörensen, S., An Index to the names in the Mahābhārata. London 1904 ff.

Stede, W., Über das Peta Vatthu. Diss. Leipzig 1914.

Walhouse, J. M., On the belief in bhutas, devil and ghost worship in Western India. Journ. of the Anthropol. Inst. 1876.

Ward, W., A View of the history, literature, and religion of the Hindoos. I—II. 3. ed. London 1817.

Weber, A., Indische Streifen I—III. Berlin und Leipzig 1868—79.

——, Über die Königsweihe. Abh. der Kön. Ak. der Wiss. zu Berlin. Berlin 1893.

——, Zwei vedische Texte über Omina und Portenta. Abh. der Kön. Ak. der Wiss. zu Berlin. Berlin 1858.

Whitney-Lanman, AV. = Whitney, W. D., & Lanman, Ch. R., Atharva-Veda Saṃhitā. Cambridge, Massachusetts 1905 (= Harvard Or. ser. 7—8).

Winternitz, M., Das altindische Hochzeitsrituell. Denkschriften der Kais. Ak. der Wiss. Wien 1892.

——, Der Sarpabali. Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien 1888.

——, Geschichte der indischen Litteratur I. 2. Ausg. Leipzig 1909.

Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer. 2 Aufl. München 1912. (= Müller, Handbuch der Klass. Altertumswissenschaft V: 4).

Wuttke, A., Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. 1. Aufl. Hamburg 1860.

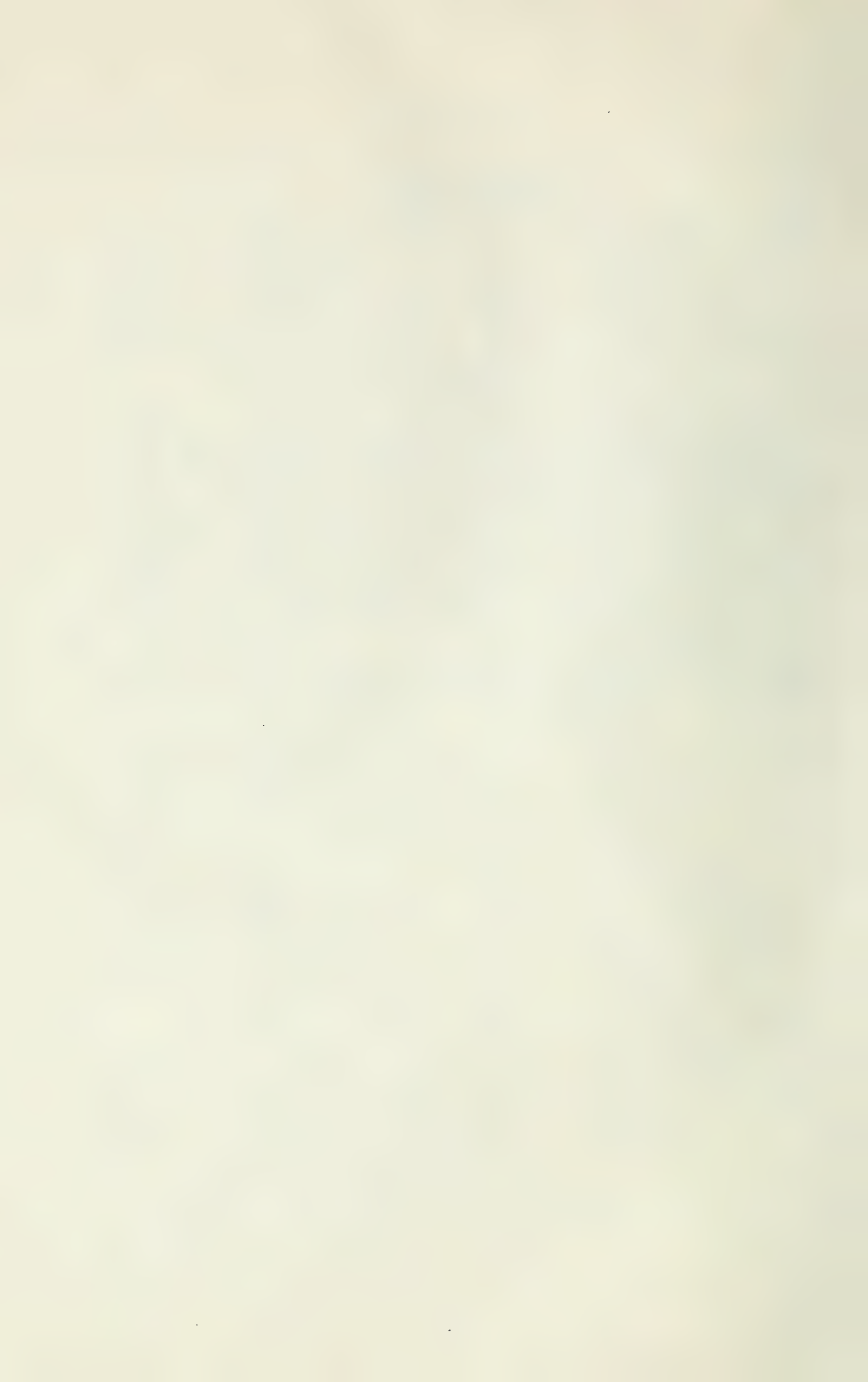
Zeitschriften u. a. periodische Publikationen.

ADMG. = Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Archæological Survey of Western India. London 1874 ff.
Archiv für Religionswissenschaft.
AJPh. = American Journal of Philology.
GGA. = Göttingische gelehrte Anzeigen.
The Indian Antiquary.
Indog. Anz. = Anzeiger für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde, herausg. von Wilhelm Streitberg.
I.St. = Indische Studien, herausg. von A. Weber.
JAOS. = Journal of the American Oriental Society.
JASB. = Journal of the Asiatic Society of Bengal.
Journal of the Royal Society of Arts.
JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society.
Journal des Savants.
Kuhns Zeitschr. = Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung, herausgegeben von Adalbert Kuhn.
Panjab Notes and Queries.
Rheinisches Museum für Philologie.
De svenska Landsmålen.
WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Abkürzungen.

Āçv. Çr.	Āçvalāyana-Çrauta-Sūtra.
Āçv. Gṛ.	Āçvalāyana-Gṛhya-Sūtra.
Ait. Br.	Aitareya-Brāhmaṇa.
Āp. Çr.	Āpastamba-Çrauta-Sūtra.
Āp. DhS.	Āpastamba-Dharma-Sūtra.
Āp. Gṛ.	Āpastamba-Gṛhya-Sūtra.
AV.	Atharvaveda-Saṃhitā, Çaunaka-Rezension.
AV.-Pariç.	Atharvaveda-Pariçiṣṭa.
Baudh. Çr.	Baudhāyana-Çrauta-Sūtra.
Baudh. DhÇ.	Baudhāyana-Dharma-Çāstra.
Baudh. Gṛ.	Baudhāyana-Gṛhya-Sūtra.
Bhāg. Pur.	Bhāgavata-Purāṇa.
Bhār. Gṛ.	Bhāradvāja-Gṛhya-Sūtra.
Bṛhadār. Up.	Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad.
BR.	Sanskrit-Wörterbuch, bearbeitet von O. Böhtlingk und R. Roth.
B.	Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung, bearb. von O. Böhtlingk.
Çāṅkh. Br.	Çāṅkhāyana-Brāhmaṇa.
Çāṅkh. Çr.	Çāṅkhāyana-Çrauta-Sūtra.
Çāṅkh. Gṛ.	Çāṅkhāyana-Gṛhya-Sūtra.
Çat. Br.	Çatapatha-Brāhmaṇa, Mādhyandina-Rezension.
Chānd. Up.	Chāndogya-Upaniṣad.
Dīgh.	Dīghanikāya.
Gaut. DhÇ.	Gautama-Dharma-Çāstra.
Gobh. Gṛ.	Gobhila-Gṛhya-Sūtra.
Gop. Br.	Gopatha-Brāhmaṇa.
GIAPh.	Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde.
Hariv.	Harivaṃça.
Hir. Çr.	Hiraṇyakeçi-Çrauta-Sūtra.
Hir. Gṛ.	Hiraṇyakeçi-Gṛhya-Sūtra.
Jā.	The Jātaka ... ed. in the original Pāli by V. Fausbøll and transl. by T. W. Rhys Davids. London 1877—97.
Jaim. Br.	Jaiminīya-Brāhmaṇa.
Kap. S.	Kapiṣṭhala-Saṃhitā.
Kāṭh. S.	Kāṭhaka-Saṃhitā.
Kāty. Çr.	Kātyāyana-Çrauta-Sūtra.
Kauç. S.	Kauçika-Sūtra.
Kauṣ. Br.	Kauṣītaki-Brāhmaṇa.
Khād. Gṛ.	Khādira-Gṛhyasūtra.
Lāṭy.	Lāṭyāyana-Çrauta-Sūtra.
Mān. Çr.	Mānava-Çrauta-Sūtra.
Mān. DhÇ.	Mānava-Dharma-Çāstra.
Mān. Gṛ.	Mānava-Gṛhya-Sūtra.
MBh.	Mahābhārata.
MP.	Mantra-Pāṭha.
MS.	Maitrāyaṇī-Saṃhitā.
Nār.	Nārāyaṇa.
Nir.	Nirukta.
Pār. Gṛ.	Pāraskara-Gṛhyasūtra.
Petav.	Petavatthu.
Rām. Gorr.	Rāmāyaṇa, Gorresios Ausgabe.
Rām. Schleg.	Rāmāyaṇa, Schlegels Ausgabe.
RV.	Rigveda-Saṃhitā.
Sāv.	Sāvitrī.
Suçr.	Suçruta.
TĀr.	Taittirīya-Āraṇyaka.
TBr.	Taittirīya-Brāhmaṇa.
TMBr.	Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa.
TS.	Taittirīya-Saṃhitā.
Vaiṣṇ. DhÇ.	Vaiṣṇava-Dharma-Çāstra.
Vait.	Vaitāna-Çrauta-Sūtra.
Vāl.	Vālakhilya.
Vas. DhÇ.	Vasiṣṭha-Dharma-Çāstra.
VS.	Vājasaneyi-Saṃhitā, Mādhyandina-Rezension.
Yājñ. DhÇ.	Yājñavalkya-Dharma-Çāstra.
YV.	Yajurveda.

Inhalt.



I. Rudra im Rigveda.

Man hat oft und unzweifelhaft mit Recht als einen hervorstechenden Zug der vedischen Göttergestalten ihre schwache Individualisierung, ihren Mangel an bestimmten und festen Umrissen hervorgehoben. Nicht weniger in die Augen fallend und mit dem erwähnten Zuge enge zusammenhängend ist die eigentümliche abstrakte Blässe, die tatsächlich die meisten dieser Gestalten, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, die ganze vedische Literatur hindurch kennzeichnet. Besonders deutlich treten die hier erwähnten Eigenschaften bei einem Vergleich mit den Bewohnern des griechischen Olymps zu Tage. Mögen auch die meisten der vedischen Götter für die Hymnenverfasser unzweifelhafte Realitäten gewesen und mögen sie insgesamt, ganz wie die griechischen Götter, das Gepräge des naivsten Anthropomorphismus tragen — die konkrete Lebendigkeit und feste, plastische Abrundung der letzteren fehlt hier gänzlich[1]. Nur zart und oft sehr verschwommen sind ihre Umrisse gezogen, nur spärlich und fast verschwindend hinter allgemeinen, farblosen Epitheta werden bestimmte, individuelle Züge gegeben, die die Gestalt des einen von der des anderen abgrenzen und die einzelnen Persönlichkeiten jede in ihrer Eigenart hervortreten lassen. Wenn Oldenberg a. a. O. p. 3 den Charakter der Rigvedagesänge als für das Opfer berechneter Hymnen hervorhebt, in denen man nicht von dem Gotte, an den man sich wendet, erzählen, sondern ihn loben und mit allen göttlichen Ehrenprädikaten erhöhen wolle, so hat er offenbar eine wesentliche Ursache dieses Sachverhaltes angegeben. Wäre der Rigveda reicher an epischen Einschlägen, so würden wir auch die individuellen Züge der ver-

[1] Vgl. M. Müller, Lectures on the origin and growth of religion, schwedische Übersetzung (Religionens ursprung och utveckling) 267 ff.; Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I 1 pp. 103 f.; Hopkins, Classical Studies in honour of Henry Drisler 81 ff.; Rel. of India 138 ff.; Oldenberg, Rel. d. Veda 99 ff.; Oltramare, L'Histoire des idées théosophiques dans L'Inde 4 f.

schiedenen Göttergestalten besser unterscheiden können, klarere Bilder von ihnen erhalten. — Aber der Grund des berührten Sachverhaltes liegt doch nicht nur in der literarischen Eigenart dieser ältesten Urkunde der vedischen Religion, sondern ist sicher ebenso sehr in dem bleichen und abstrakten Charakter dieser Religion selbst, d. h. der Religion der priesterlichen Hymnenverfasser, zu suchen. In den Brāhmaṇatexten, die doch eine Überfülle mythischen Stoffes bieten, sind die Götter nichtdestoweniger dermassen verflüchtigt, dass sie — wenn sie nicht, wie es gewöhnlich der Fall ist, nur kollektiv gefasst werden — fast nur als schematische Figuren ohne Fleisch und Blut erscheinen, die kaum noch die dürftigsten Konturen ihres ursprünglichen Selbsts übrig haben, trotzdem sie doch derb menschlich vorgestellt sind, ja eigentlich wohl noch menschlicher als in rigvedischer Zeit[1]. Es mag sein, dass das vedische Pantheon zur Zeit der Brāhmaṇas als ein alterndes Pantheon betrachtet werden muss, was daraus ersichtlich ist, dass in den Epen seine Repräsentanten von den vielen Göttern des Hinduismus vollständig in den Hintergrund gedrängt sind, neben denen sie blosse Nebenfiguren sind, die mit der lebendigen Religion wenig zu schaffen haben, um schliesslich — was man für den heutigen Glauben als bereits vollzogen ansehen kann — vollständig vom Schauplatz zu verschwinden[2]. In diesem Umstande könnte man nun die Ursache für die Schattenexistenz der Götter in den Brāhmaṇas sehen: ihr Verblassen beruhe einfach auf Altersschwäche. Schon im Rigveda sind ja einige der alten Götter kaum mehr lebendig. Das gilt z. B. von den Āditya's — Varuṇa ausgenommen — von deren einstigen Persönlichkeiten kaum mehr als die Namen übrig sind[3]. Trotzdem kann man zwischen

---

[1] Das ist jedem Leser der Brāhmaṇas wohlbekannt. Vgl. Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 19; 25—26 et passim.

[2] Die hervorragende Stellung, die sie in der Brāhmaṇaspekulation und im Ritual einnehmen, beweist nichts gegen ein solches Absterben, denn diese Stellung beruhte nur auf einem altererbten Privilegium, nicht auf ihrer wirklichen Bedeutung. Durch die Stereotypierung des Rituals, infolge deren keine Götter aus demselben ausgeschlossen oder durch andere ersetzt werden konnten, war für die Unsterblichkeit der alten Götter gesorgt, wenn dies auch eine Unsterblichkeit gleich der der Mumien werden musste. Und die Brāhmaṇaspekulation dreht sich ja ihrerseits ganz und gar um das Ritual und dessen Götter.

[3] Vgl. v. Schroeder, Arische Rel. I 354 f., 368 f., 384 f., 388 f.

diesem Absterben und dem erwähnten Schattenwesen der vedischen Götter nicht einfach ein Gleichheitszeichen setzen, sondern muss für die Erklärung des letzteren ebenso sehr die Eigenart der priesterlichen Religion in Betracht ziehen. Denn stehen auch die vedischen Götter in der nachvedischen Literatur ganz ausserhalb der lebendigen Religion, so leiden sie doch hier nicht an der durchsichtigen Bleichheit, an jener eigentümlichen Schwindsucht, die die Götter der Brāhmaṇatexte kennzeichnet, sondern sind von erheblich konkret-substantiellerem Wesen. Und dies beruht offenbar darauf, dass jetzt andere Kreise das Wort haben, Kreise deren Göttervorstellung von einer viel naiveren, frischeren, lebendigeren Einbildung getragen wird[1]. Die priesterliche Religion ist in weit höherem Grade eine bleich rationalistische, über das Göttliche bewusst spekulierende und dabei gern das Abstraktbegriffliche ins Auge fassende, und dies gilt auch von den Sängern des Ṛigveda — was nicht besonders belegt zu werden braucht — wenn auch nicht in demselben Masse wie von den Brāhmaṇatheologen. — Man braucht dann kein Bedenken zu tragen, auch in der oben hervorgehobenen Eigenart der Götter der Ṛigvedahymnen wirklich die beginnenden Spuren derselben Entwicklung zu sehen, die uns in den Brāhmaṇatexten in einem sehr vorgeschrittenen Stadium begegnet, und nicht allein einen blossen Schein, hervorgerufen von der Beschaffenheit der Quelle. Die einzelnen Individualitäten sind schon im RV. auf dem Wege zu verblassen und sich zu verflüchtigen. Es ist nur eine andere, so zu sagen positive Seite derselben Sache, wenn man die individuelle Begrenztheit des einzelnen Gottes aufhebt, ihm die Eigenschaften und Funktionen anderer Götter beilegt und so dazu neigt, an die Stelle der einzelnen, konkreten Persönlichkeit einen allgemeinen Gottesbegriff unter dem einen oder anderen Namen zu setzen[2]. Es bleibt schliesslich von der Persönlichkeit

---

[1] Vgl. Jacobi über die vedischen Götter in den Epen und Purāṇas, Enc. of Rel. and Eth. II 802 Sp. 2: "The anthropomorphic element in their character was greatly developed, since it was not to the priests, but to poets and legend-mongers that the care of mythology was now entrusted".

[2] Um einige Beispiele für die hier berührte Erscheinung zu geben, so ist Agni wie Indra — was er doch kaum ursprünglich gewesen sein kann — Somatrinker, Vṛtratöter, Vajraschleuderer, Gewinner der Kühe und Wässer, der Sonne und Morgenröte (Oldenberg a. a. O. 100). Varuṇa, Indra, Agni, Soma,

des Gottes nur der Name und die abstrakte Göttlichkeit übrig, ein Rahmen, den man sodann mit dem Inhalt ausfüllt, der gemäss den Vorstellungen der Zeit oder einer gewissen Zeitrichtung der göttlichen Wesenheit zukommt.

Mit dem Obigen will ich natürlich keine nähere Analyse dieser pantheisierenden Spekulation geben, sondern nur die Tatsachen hervorheben und charakterisieren, und zugleich betonen, was ich für einen sehr wesentlichen Faktor bei dieser Entwicklung halte. Dass man als einen solchen das Verflüchtigen, so zu sagen das Vonselbststerben der Götter ansehen darf, ein Prozess, der auch spontan, ohne die bewusste spekulative Bearbeitung der religiösen Begriffe vor sich ging und durch die Eigenart der priesterlichen Religion verstärkt und beschleunigt wurde, wird offenbar, wenn man den Charakter der Götter in der Brāhmaṇaperiode und den Umstand, dass schon im Rigveda einige von ihnen fast nur Namen oder blosse Namen sind, in Betracht zieht[1].

Oltramare a. a. O. 4 und Deussen a. a. O. 103 f. scheinen die schwache Personifikation der vedischen Götter als eine unvoll-

---

Viṣṇu haben alle die Erde ausgebreitet und den Himmel gefestigt. RV. X 98 sind Agni, Bṛhaspati, Indra, Parjanya alle vier Regenspender. Sūrya ist I 50. 6 das Auge des Varuṇa, VII 63. 1 und X 37. 1 das Auge Varuṇas und Mitras und I 115. 1 dasjenige Mitras, Varuṇas, Agnis. Mitra ist fast ganz eins mit Varuṇa in dem Paare Mitra-Varuṇa etc. Über identische Funktionen bei einer Mehrheit von Göttern vgl. weiter Hopkins, Rel. of India 51. Sehr häufig kommt Identifizierung des Gottes, der eben angerufen wird, mit mehreren anderen vor. Besonders Agni ist Gegenstand dieser Identifizierungssucht, vom Rigveda angefangen und die ganze vedische Literatur hindurch. So sagt der Verfasser von RV. V 3, Agni sei Varuṇa, wenn er geboren werde, Mitra wenn entflammt, Indra für den ihm huldigenden Sterblichen, Aryaman, wenn er der Jungfrauen verborgenen Namen trage; er wird Rudra genannt, ja in ihm seien alle Götter. RV. II 1 wird er mit folgenden Göttern identifiziert oder ihnen gleichgestellt: Indra, Viṣṇu, Varuṇa, Mitra, Aryaman, Aṃça, Tvaṣṭar, Rudra, den Maruts, Pūṣan, Savitar, Bhaga, einem Ṛbhu, Aditi, Hotrā, Bhāratī, Iḍā, Sarasvatī.

[1] Ein anderer bei dem berührten Entwicklungsprozesse mitwirkender Faktor war m. E. unzweifelhaft auch die starke Mechanisierung des Kultes. In einem Ritual, das immer mehr dahin neigte, nur eine grosse Maschinerie zu werden, gab es für selbständige Götterindividualitäten nicht viel Platz. Die Götter werden vom Ritual absorbiert. Sie sind zwar beim Kulte noch immer unentbehrlich, aber schliesslich fast nur als Zubehör zum Opfer, nicht als selbständige Faktoren. Wir werden auf diese Frage zurückkommen.

endete, noch nicht durchgeführte auffassen zu wollen[1]. Es kann indessen kein Zweifel darüber bestehen, dass es sich im Gegenteil um ein Verblassen und eine beginnende Auflösung handelt. In einer dem Rigveda vorausgehenden primitiveren Periode, wie überhaupt immer — natürlich auch zu rigvedischer Zeit — in ausserpriesterlichen Kreisen, müssen auch die vedischen Götter, in dem Masse wie sie verehrt wurden und noch lebendige Götter waren, viel kräftiger personifiziert gewesen sein, als es in den vedischen Texten der Fall ist. Darauf deuten die Verhältnisse sowohl im Hinduismus wie in den Religionen anderer Völker. Es handelt sich ja hier nicht um die formlosen Geister und Dämonen eines rohen Naturvolks, sondern um gänzlich anthropomorphisierte Götter — man denke an Varuṇa, Indra, Pūṣan, Rudra, die Maruts — die längst von ihren Natursubstraten losgelöst worden sind und deren wesentliche Ausgestaltung einer weit zurück liegenden Periode angehört. Der naiven, von gelehrten Spekulationen noch nicht berührten Vorstellung waren diese Götter durchaus lebendige, greifbare Gestalten. — OLDENBERG geht so weit, dass er, wenn er sich das hier besprochene Verhältnis erklären will, "der Phantasie des vedischen Dichters und des vedischen Volkes jenes Geheimnis der Gestaltungskraft" abspricht, "das den Göttern Homers ihre ewig lebendige Form gegeben hat". Ich möchte dieses Urteil auf die vedischen Priesterkreise beschränken, für die es mir unbedingt zu gelten scheint. Dass die Inder überhaupt sich nicht in plastisch-künstlerischer Begabung mit den Griechen messen können, lässt sich freilich nicht bezweifeln. Aber gewiss hatten die Götter der ausserpriesterlichen Kreise zur vedischen Zeit wie diejenigen des Hinduismus ihre ganz bestimmten Individualitäten sowohl nach ihrem innern Wesen wie nach der äusseren Erscheinung, wenn auch diese Individualitäten ungleich dürftiger ausgebildet waren als bei den Göttergestalten Homers.

[1] Der erstere sagt, nachdem er von ihren matten und verschwommenen Umrissen gesprochen hat: "C'est que, engagée encore dans les forces et les éléments où elle déploie son activité, la divinité védique est a peine anthropomorphisée". Nach dem letzteren "war die Personifikation der indischen Götter so wenig durchgeführt, die Gestalten derselben waren noch so nebelhaft durchsichtig und leicht in die entsprechende Naturerscheinung auflösbar, dass man es unternehmen konnte, die Götter stehen zu lassen und durch sie hindurch die Einheit zu ergreifen".

Nach diesen Vorbemerkungen, deren Notwendigkeit die folgenden Erörterungen zeigen werden, gehen wir zum rigvedischen Rudra über. In welchem Masse lässt sich das oben geltend gemachte auf Rudra im Rigveda anwenden? Diese Frage werden wir vielleicht besser entscheiden können, wenn wir erst versucht haben, mit Hilfe des spätvedischen Textmaterials ein volleres Bild von ihm zu bekommen und sein eigentliches Wesen näher zu bestimmen. Mit dem jetzt Gesagten ist indes die Antwort auf die eben aufgestelle Frage zum Teil schon angedeutet. Was in den wenigen an Rudra gerichteten Liedern des Rigveda und sonst in der Hymnensammlung sich über ihn ergibt, lässt sich zu keinem auch nur einigermassen vollständigen Bilde von ihm zusammenfassen. Es ist dieselbe Armut an konkreten, malenden Zügen wie bei den übrigen Göttern. Wenn er aber auch in dieser Beziehung den andern Mitgliedern des vedischen Pantheons gleichgestellt ist, so kann für die übrigen Züge, welche oben als für die vedischen Götter mehr oder weniger charakteristisch hervorgehoben wurden, nicht dasselbe gesagt werden. Kann man bei diesen fast ausnahmslos einen auffälligen Mangel an ausgeprägter, geschlossener Individualität wahrnehmen — in den Fällen, wo man überhaupt von Individualität reden kann — so gilt von Rudra das gerade Entgegengesetzte. Wie kein anderer Gott des Rigveda hat er sein eigenes Wesen, ein Wesen, dessen stark hervortretender Grundzug ausserdem bei den anderen Göttern vergebens gesucht wird. Sind diese, man darf sagen insgesamt, gute, d. h. freundliche, wohlwollende Wesen, zu denen man vertrauensvoll seine Zuflucht nimmt, hat im Rigveda sogar der Todesgott Yama sein finsteres Wesen eingebüsst[1], so tritt uns in Rudras Person eine unheimliche, schreckenerregende Gestalt entgegen. “Schädige nicht unsere Grossen, noch unsere

---

[1] Dass das freundliche, lichte Wesen dieses Gottes seinem ursprünglichen Charakter, das finstere, unheimliche dagegen, das ihn in nachvedischer Zeit und schon in den spätvedischen Texten kennzeichnet, einer späteren Entwicklung entsprechen sollte, scheint mir nicht möglich. Man kann indessen die lichte Gestalt des rigvedischen Yama nicht nur als ein trügerisches Scheinbild betrachten, hervorgerufen durch die euphemistisch verhehlenden und verschönenden Redensarten, welche man zu gebrauchen gewohnt war, wenn man sich an ihn wandte. Denn dieses Bild entspricht durchaus dem lichten Gemälde des rigvedischen Paradises, wo Yama herrscht als König der Hingeschiedenen. Wir werden in einem späteren Zusammenhang auf diese Frage zurückkommen.

Kleinen, schlage nicht unseren Vater, noch unsere Mutter, nicht unsern eigenen teuern Leib“ (I 114. 7). “Schädige uns nicht in unsern Kindern und Kindeskindern, nicht in unserm Frommen[1], nicht in unsern Rindern, nicht in unsern Rossen, schlage nicht, Rudra, in deinem Grimm (*bhāmitá*) unsere Männer. Fern bleibe dein Rinder- und Menschenmorden“ (*goghná, pūruṣaghná*, n.) — ib. vv. 8, 10. “Bringe kein Siechtum in unsere Familie, schädige uns nicht an unsern Kindern und Nachkommen, schlage uns nicht, verrate uns nicht, mögen wir nicht, wenn du erzürnt bist, in deine Schlinge (? *prásitau*)[2] geraten“ (VII 46. 2—4). Er ist männertötend (IV 3. 6), er tötet, furchtbar wie ein wildes Tier (*mṛgó ná bhīmá upahatnúḥ*) und man betet, von seinen Waffen[3] (*sénāḥ*) verschont zu werden (II 33. 11). Man fleht ihn um sein Wohlwollen (*sumatí, sumná, saumanasá*) — I 114. 3, 4, 9, 10; II 33. 1, 6; V 42. 11; — um sein gnädiges Erbarmen (*mṛḷá*, sei gnädig!) — I 114. 2, 6, 10; II 33. 11, 14; X 169. 1 — an. Man bittet, von “seinem grossen Übelwollen“ (*durmatír mahí*) nicht getroffen zu werden. Er solle seinen Zorn fahren lassen,

---

[1] “Hauspriester“ nach Hillebrandt, vgl. seine Lieder des RV. 95[2]. Diese Bedeutung würde gut in den Zusammenhang passen.

[2] Yāska, Nir. VI 12 zu RV. IV 4. 1 leitet das Wort aus einem *prasayana* (Wurzel *si*) ab und glossiert dasselbe *tantur vā jālaṃ vā*. Sāyaṇa zum oben angeführten Verse kommentiert *prásitau* mit *bandhane*.

[3] So Geldner, RV. im Auswahl II 39. Hillebrandt, Lieder des RV. und Oldenberg, Rel. d. Veda 215 übersetzen “Heerscharen“. Es scheint mir unmöglich zu entscheiden, welche Deutung vorzuziehen ist. In den spätvedischen Texten wird oft von Rudras *senāḥ* als von seinen dämonischen Heerscharen gesprochen, die auch im Kulte zusammen mit ihm auftreten. Da aber Rudras Gefolge im RV. von wesentlich anderem Charakter als jene *senāḥ* ist — die *rudrāḥ* bezeichnen im RV. ausnahmslos die Marutschar (s. u.), und die Maruts werden als freundlich gesinnte Wesen gedacht — hat man vielleicht die oben gegebene Übersetzung zu wählen. Die Ausdrücke *āçuṣena, çrutasena*, die Geldner aus dem Çatarudriya (VS. XVI 34, 35; TS. IV 5, 6, 1, p) zur Stütze seiner Übersetzung anführt, beweisen nichts in der gewünschten Richtung, teils weil *senā* sich ja auch hier sehr wohl mit Schar übersetzen lässt, teils weil es mehr als zweifelhaft ist, ob man diese Attribute überhaupt (direkt) auf Rudra beziehen darf. M. E. gelten sie ganz anderen, in dieser Beschwörungslitanei als “Rudras“ oder Manifestationen von Rudra aufgefassten Wesen. Eine Menge der hier zusammen mit *āçuṣena, çrutasena* erscheinenden Adjektive bezeichnen ja gar keine für Rudra charakteristischen Eigenschaften und nehmen dadurch auch den genannten Wörtern ihre Beweiskraft.

sich so zeigen, dass er nicht zürne, nicht töte (II 33. 14, 15). Man will ihn durch die Lieder, welche man singt, abfinden (*ava-dā*) — II 33. 5 —, man fürchtet, durch Lobgesänge, die dem leicht verletzten Gotte nicht gefallen, seinen Zorn zu entflammen (II 33. 4 f.). Sein blosser Name ist furchtbar (*tveṣá*) II 33. 8. Aus diesen ziemlich stereotypen Wendungen geht zur Genüge hervor, dass Tücke und wilde Mordsucht das W e s e n Rudras sind und nicht nur ein Ausfluss seines durch Vernachlässigung seitens der Menschen oder andere Verstösse gegen ihn erregten Zorns. Unsicherheit und Angst vor den fürchterlichen Angriffen des Gottes sind der Grundton der Anrufungen. Dasselbe Bild von ihm geben uns die spätvedischen Texte.

Der Rigveda lässt uns also über diese Seite von Rudras Wesen nicht im Zweifel, aber ergibt uns auch nicht mehr. Man erfährt, dass er ein finsteres Wesen hat, dass er aus Lust tötet, dass er auf Menschen, Rinder und Pferde (I 114. 8; II 33. 1) losgeht — aber, wie oben hervorgehoben wurde, geschieht das in so stereotypen Wendungen und mit so wenigen konkreten Zügen, dass es unmöglich ist, sich von diesem allen ein irgendwie anschauliches Bild zu machen. Nur dass man von ihm die Vorstellung hatte, dass er seine Opfer durch Pfeile, vielleicht auch andere Waffen (Wurfwaffen) töte, kann man aus ein paar Stellen ersehen (II 33. 14; VI 28. 7: *hetí*, Sāy. *āyudha*; X 125. 6). Auch V 42. 11 führt er Bogen und Pfeile. VII 46. 1 bekommt er die Benennungen *sthirádhanvan* und *kṣipréṣu*: der festen Bogen und schnelle Pfeile trägt, und im v. 3 derselben Hymne wird von seinem Pfeile (? *didyút*, Geschoss) gesprochen, der vom Himmel abgeschossen über die Erde hin seinen Weg nimmt: *yā́ te didyúd ávasṛṣṭā divás, pári kṣmayā́ cárati pári sā́ vṛṇaktu naḥ*. II 33. 3 ist er Donnerkeilträger. In VIII 29, einer Rätselhymne, in der der Dichter die verschiedenen Götter Revue passieren lässt, ohne irgend einen bei Namen zu nennen, nur mit Hervorhebung ihrer charakteristischen Attribute, tritt Rudra (v. 5) mit einer scharfen Waffe (*tigmám ā́yudham*) in der Hand auf, vgl. VII 46. 1, wo er den Beinamen *tigmā́yudha* führt. Andere charakteristischen Kennzeichen sind seine Haartracht — er ist wie Pūṣan *kapardín*: "der die Haarflechten in Muschelform aufgewunden trägt" (I 114. 1, 5) — weiter seine "vielgestaltige (oder vielfarbige)

verehrungswerte Halskette“, *niṣkā́* (II 33. 10)[1]. Er ist rotbraun (*babhrú*) nach II 33. 5, 9. I 114. 5 wird er “des Himmels roter Eber“ (*divó varāhám aruṣám*) genannt. Er glänzt wie die strahlende Sonne, wie Gold (I 43. 5). Er ist *kalmalīkín*, d. h. wohl leuchtend, flammend[2] (II 33. 8). *çúci*, glänzend, strahlend, heisst er in dem eben zitierten wichtigen Verse (der Rätselhymne) VIII 29. 5. Man wird durch diese Aussagen kaum klüger. Während die rotbraune Farbe auch in den spätvedischen Texten wiederkehrt, weiss man betreffs seiner lichtstrahlenden Erscheinung nicht recht, ob wirklich das Bild des Gottes sich in dieser Weise für seine Verehrer darstellte, oder ob es etwa nur in den dichterisch-verherrlichenden Redeweisen der Sänger zu Hause war — mit ähnlichen Beiwörtern sparte man ja bei dem Streben, die Götter zu erheben, niemals. Eine äussere Erscheinung wie die genannte[3] geht indessen sehr wohl zusammen mit Rudras Charakter als Himmels-

[1] Oder der Ausdruck bezeichnet einen anderen Brustschmuck. Sāyaṇa gibt ihn mit Perlenschnur (*hāra*) wieder. “Brustschmuck, Schmuck“ ist die Bedeutung des Wortes nach den Lexikographen, vgl. Pischel ZDMG. XL, 120 f. Pischel stellt den *niṣka* mit Çivas charakteristischem Totenschädelkranz zusammen (“er kann den *niṣka* vertreten“), was nahe bei der Hand liegt, da der *niṣka* nur Rudra beigelegt wird und also als für ihn bezeichnend angesehen werden darf. Es ist sehr wahrscheinlich, dass zum Bilde Rudras seit ältesten Zeiten als charakteristisches Attribut ein Brustschmuck gehörte. Der kann dann in verschiedener Weise gedacht worden sein (als Totenschädelkranz, als gewöhnlicher Schmuck) übereinstimmend mit dem Bilde, das man sich von dem Gotte machte. Ganz abgesehen davon, welcher von den beiden Göttern — der rigvedische Rudra oder der spätere Çiva — dem ursprünglichen Typus dieses Gottes am nächsten steht, scheint es mir nicht gern annehmbar, dass der erstere, ein Himmelsgott — vgl. das Folgende — einen Totenschädelkranz getragen haben solle.

[2] So Naigh. I 17 und Sāyaṇa mit Verweis auf Naighaṇṭuka: *jvalato nāmadheyam; kalmīka*, n. = *tejas*. In der mystischen Hymne AV. XV 2. 1 scheint *kalmalí* etwas Leuchtendes, Glänzendes, zu bezeichnen (BR: “vielleicht Glanz, etwa der Sterne“): wer das in der Hymne mitgeteilte Geheimnis kennt, für den ist *kalmalí* der Schmuck, der Edelstein (*maṇi*). Noch ein anderes Beiwort, das von Rudra gebraucht wird, kann ein glänzendes, blendendes Äussere angeben, nämlich *tveṣá* (I 114. 5: *tveṣám rūpám*, II 33. 14: *tveṣásya durmatír mahī́*). So fasst Sāyaṇa den Ausdruck hier und an anderen Stellen auf (*tejasā dīpyamāna*, *dīpta*), Aber man kann das Wort auch etwa als “ungestüm, furchterregend“ deuten, was ebenso gut in den Zusammenhang passt.

[3] Am stärksten spricht wohl *çúci* im RV. VIII 29. 5 für dieselbe, denn hier erscheint die darin ausgedrückte Eigenschaft als ein Charakteristikum des Gottes.

gott. Und dass die Sänger Rudra wie die übrigen Götter im Himmel wohnend dachten, kann nicht bezweifelt werden. Er ist "des Himmels roter Eber" (oben), "des Himmels Asura" (II 1. 6 und VIII 20. 17). Vom Himmel herab kommen seine Pfeile und gehen über die Erde (oben). Vom Himmel kommt Rudra zusammen mit den Maruts (zum Opfer) her (X 92. 9). Vgl. I 64. 2. 4: "Rudras Mannen (die Maruts) entstammen dem Himmel", sie werden die Männer des Himmels genannt.

Was oben für den rigvedischen Rudra im Vergleich mit dem übrigen vedischen Pantheon geltend gemacht wurde, dürfte durch das angezogene Textmaterial bestätigt und veranschaulicht worden sein: bei den anderen Göttern schwache Individualisierung, wenig bestimmte, schwer zu greifende Persönlichkeiten — bei Rudra eine durchaus fassbare, scharf ausgeprägte Individualität. Und doch leidet auch Rudras Bild an derselben Armut konkreter Züge, die man bei den übrigen Göttern beobachten kann. Ganz besonders gilt das von der äusseren Erscheinung des Gottes. Wie man sich diese in ihren hervorstechendsten Zügen vorstellte, danach fragt man fast ganz vergebens. Man möchte z. B. gern wissen, inwieweit das Äussere Rudras irgendwie seinem finsteren, unheimlichen Wesen entsprach. Stellte man sich seine Gestalt unheimlich und furchterregend vor? Nach einigen Andeutungen der Hymnen zu urteilen, die von seinem Aussehen als einem glänzenden, lichtstrahlenden sprechen, dürfte das kaum der Fall gewesen sein. Kann man dies etwa dahin deuten, dass Rudras Gestalt auf dem Wege war, innerhalb der priesterlichen Kreise ihre ursprüngliche Konkretion zu verlieren und den übrigen Göttern, d. h. einem gewissen allgemeinen Typus von lichten Himmelsgöttern, angeähnlicht zu werden, während das W e s e n des Gottes in der Hauptsache unverändert blieb? Wir werden später sehen, dass gewisse Umstände zu einer solchen Betrachtungsweise berechtigen könnten. — Es soll indessen schon hier hervorgehoben werden, dass das, was der rigvedische Rudra in der berührten Hinsicht mit dem übrigen Pantheon gemein hat[1] — mag es eine wirkliche Entkonkretisierung seiner Persönlichkeit innerhalb gewisser Kreise bedeuten oder nur auf den besonderen Charakter der Quelle zurückzuführen sein — in hohem

---

[1] Vor allem die Armut an konkreten Zügen.

Grade das Ausfinden seines eigentlichen Wesens mit Hilfe des Rigveda erschwert und den Wert des hier gegebenen Bildes von ihm wesentlich vermindert. Der Versuch, mit Rigveda als einziger oder doch massgebender Quelle Rudras ursprünglichen Charakter aufzuklären, läuft dadurch schon von vorn herein mehr oder weniger Gefahr zu misslingen. Welchen Schwierigkeiten ein solcher Versuch ausgesetzt ist, werden wir aus einigen Beispielen im folgenden sehen.

Unter Berufung auf den Rigveda hat man versucht, Rudra als einen Gott des Gewittersturms ("thunder-storm god") zu deuten[1]. Hoffentlich wird die vorliegende Untersuchung Antwort darauf geben, inwieweit diese Auffassung sich verteidigen lässt. Aber schon hier muss gegen dieselbe eingewandt werden, dass sie in dem Rudrabilde des Rigveda keine haltbare Stütze findet. Nirgends wird Rudra als in Sturm und Gewitter sich offenbarend dargestellt[2]. Die Erwägungen, welche Hopkins a. a. O. zu diesem Punkte gegen Oldenbergs in der Anm. angeführte Auffassung geltend macht, sind in keiner Weise entscheidend. Er verweist zuerst auf ein paar Stellen, wo von Rudra als dem Donnerkeilträger und Donnerkeilschleuderer gesprochen wird, und weiter auf seine Beziehung zu den Maruts, den Windgenien, die mit Sturm und Gewitter als Gefolge einherziehen. Ohne Zweifel wird der Donnerkeil dem Rudra als Waffe zugeteilt, mit völliger Sicherheit jedoch nur RV. II 33. 3 (*vájrabāhu*). Vielleicht hat man auch die *didyút,* welche vom Himmel herab

[1] z. B. Hopkins, JAOS. 16, Proceedings p. clii: "In a word, Rudra as lightning and medicine god remains a thunder-storm god in strict accordance with the dogmas of the Vedic poets".

[2] Oldenberg, Rel. d. Veda, erste Ausg. 216: "Rudra pflegt für einen Sturmgott gehalten zu werden. Für das Bewusstsein der vedischen Dichter jedenfalls kann er diese Bedeutung nicht gehabt haben. Die Hymnen an die Maruts zeigen, wie im Veda das Einherstürmen der Winde beschrieben wird: die Blitze leuchten und die Regengüsse ergiessen sich durch das Luftreich über die Flächen der Erde; die Berge erbeben und die Wälder neigen sich vor Furcht, wenn der Heereszug der gewaltigen Götter über sie braust. Nichts von alledem findet sich in den Rudraliedern", vgl. die zweite Ausg. 221 f. Ebenso Hillebrandt, VM. II 198: "Ich glaube nicht mit Hopkins und Macdonell, dass Rudra im RV. als ein 'thunderstorm-god' erwiesen ist. Der Vater der Stürme braucht nicht selbst ein Sturmgott zu sein. Dyaus ist Vater der Uṣas und der Açvins, Tvaṣṭṛ der des Viçvarūpa, Vivasvat der des Yama u. s. w., und diese sind trotz mancher äusserlichen Gemeinsamkeit durchaus nicht wesensgleich".

entsendet wird und über die Erde geht (s. oben), auf den Vajra zu beziehen. Der Ausdruck wird besonders vom Donnerkeil (Blitz) als Götterwaffe verwendet. Das Wort bedeutet eigentlich (etwas) blitzend(es), aufleuchtend(es), glänzend(es)[1]. Es wird aber nicht nur vom Donnerkeil, sondern auch von anderen Geschossen gebraucht, hat also einen weiteren Sinn, so RV. VII 34. 13 (man betet zu Varuṇa): *vy ètu didyúd dviṣā́m áçevā yuyóta víṣvag rápas tanū́nām* (die Waffe — der Pfeil? —, Sāyaṇa: *āyudham*). Desgleichen I 66. 7: Agni erregt Schrecken *séneva sṛṣṭā́ . . . ástur ná didyút tveṣā́pratīkā*[2]. Vgl. weiter BR. und B. unter dem Worte. Auch in *sā́yakāni* (Sāyaṇa: *çarān*), RV. II 33. 10: *árhan bibharṣi sā́yakāni dhánvā́rhan niṣkáṃ yajatáṃ viçvárūpam* sieht H. denselben "gleaming bolt, regarded as an arrow of his bow". Warum diese Deutung? In dem Ausdruck *sā́yaka* liegt doch nichts, was sie nahelegen könnte. Und dass Rudra, der Entsender von Siechtum und Tod, als Bogenschütze mit todbringenden Pfeilen gedacht wurde, ist eine an sich ganz natürliche Vorstellung, die viele religionsgeschichtliche Parallelen hat und mit keiner Naturerscheinung in Verbindung gebracht zu werden braucht. Auch der spätvedische Rudra, der nicht mehr ein Himmelsgott ist, wird als Bogenschütze gedacht. — Nur II 33. 3 ist also der Vajra ganz unzweifelhaft Rudras Waffe. Aber auch wenn dies an mehr Stellen der Fall wäre, so dürfte man daraus über Rudras Wesen nichts erschliessen[3]. Wir haben

---

[1] *di-dyu-t* zur Wurzel *div-*, *dyu-* (in *dyaus*, *dyotate*), vgl. *dyut*, Glanz; *sudyut*, schön glänzend; *vidyut*, blinkend, blitzend, Blitz. *didyut* nach Vopadeva 26. 71 (BR.) = *dyotate*, "glänzend". — In dieser Weise fasst Hopkins das Wort auf: *didyut* = "gleaming bolt" (literally "lightning"). Man könnte für diese Bedeutung des betreffenden Ausdrucks z. B. RV. VIII 6. 7: *imā́ abhí prá ṇonumo vipā́m ágreṣu dhītáyaḥ | agnéḥ çocír ná didyútaḥ* || wo *didyút* wohl "glänzend" ist (Sāyaṇa: *dīpyamāna*), und RV. VI 66. 10, wo er von der Opferflamme verwendet wird (*adhvarásya didyút*), heranziehen.

[2] Das etymologisch äquivalente und mit *didyút* in der Bedeutung Geschoss sich deckende *didyú*, wird nicht nur von Götterwaffen, sondern ebenfalls von den Streitwaffen der Menschen gebraucht (IV 41. 11; VII 85. 2; X 38. 1).

[3] Oldenberg a. a. O. 221[6]: "Dass Rudra einmal (II 33. 3) den Vajra im Arm hält, beweist in der Tat weder, dass er seinem Ursprung nach Sturm- und Gewittergott ist, noch dass ihn der Verfasser der Stelle dafür gehalten hat. Ebensowenig beweist das sein Geschoss (*didyut* VII 46. 3): er ist ja der Schütze (*astā* AV. XI 2. 7; gern steht von ihm das Verb *asyati*); zum *astā* aber gehört natürlich die *didyut* (I 66. 7)".

gesehen, dass die Götter des Rigveda sich gern der eine des anderen Attribute und Funktionen zu eigen machen. Der Vajraschleuderer unter den rigvedischen Göttern ist Indra, der Donnerkeil ist seine Waffe ganz wie die des Thor in der altnordischen Vorstellung. Von Indra kann derselbe auch auf andere Götter übergegangen sein. Er wurde zu einer Götterwaffe schlechthin, die man zwar vor allem mit der Indragestalt verband, die man aber auch anderen Göttern in die Hand gab, sicherlich ohne darin irgend eine besondere Beziehung derselben zu Blitz und Gewitter zu sehen. Auch weiss man nicht, ob es sich auch im letzteren Falle wie bei Indra — und ebenso den Maruts (der Blitz — *vidyút*, *vájra* nur einmal — ihre Waffe[1]) wirklich um Vorstellungen handelt, die im Glauben weiterer Kreise einen festen Bestand ausmachten, und nicht vielmehr um Ideen und Einfälle der Hymnenverfasser[2]. Dass man jedenfalls Rudras Vajrawaffe nicht in Anspruch nehmen darf, um den Charakter dieses Gottes als "thunderstorm god" zu beweisen, kann man aus folgenden Beispielen sehen. Vajraführer sind nicht nur die schon genannten Götter, sondern I 109. 7 werden Indra und Agni *vájrabāhū*, "die den Blitz im Arme haben", angerufen, und IV 41. 4 betet man zu Indra und Varuṇa: "Indra und Varuṇa, Ihr beide schleudert den strahlenden (? *didyúm*), kräftigen Vajra" . . . Hier haben wohl A. und V. den Vajra von Indra erhalten, mit dem sie im Anrufe gepaart sind. Aber IV 17. 13 tritt Dyaus ohne irgend eine solche Verbindung mit dem Donnerkeil bewaffnet auf. Es wird von Indra gesagt, er sei zerschmetternd wie der donnerkeilbewehrte Dyaus (*açánimān iva dyaúḥ*). In der Hymne IV 28 des Atharvaveda sollen Bhava und Çarva den Zauberer, den Beschwörer mit dem Vajra schlagen (v. 6). Die beiden genannten Götter sind jedoch nicht Gewittergötter, nicht einmal Himmelsgötter sondern am ehesten "earthly pestgods"[3]. Auch der Rudra der jüngeren vedischen Texten, hier im wesentlichen desselben Charakters wie Bhava und Çarva und wahrscheinlich mit ihnen identisch, sucht mit dem himmlischen Feuer, dem

---

[1] Vgl. Macdonell, VM. 78 f.

[2] Dagegen gehören zur Rudravorstellung Bogen und Pfeile ebenso natürlich wie der Vajra zum Bilde Indras, wie man aus den spätvedischen Texten sehen kann.

[3] Hopkins a. a. O. cli.

Blitze, heim (AV. XI 2. 26). Ja, AV. XI 10. 3 wird der Vajra sogar als Waffe der Dämonen (*kravyādaḥ*) gedacht, mit welcher sie die Feinde verfolgen sollen, und TS. VI 2. 7, 4 kämpfen die Asuras mit dem Vajra als Waffe gegen die Götter. — Unter den Göttern des Hinduismus trägt z. B. Skanda, der ebenso wenig wie die zuletzt genannten Gottheiten mit dem Himmel und dessen Erscheinungen etwas zu tun hat, ausser anderen Waffen auch den Vajra[1].

Man könnte gegen das hier geltend gemachte einwenden, man dürfe nicht einen einzelnen Zug des Gottes in dieser Weise aus seinem Zusammenhange herauslösen und sodann seine Beweiskraft leugnen: für sich allein beweise vielleicht das Auftreten Rudras als Vajraschleuderer wenig in der angegebenen Richtung, um so mehr dagegen, wenn es mit gewissen anderen Daten in Verbindung gebracht werde. Diese wären wohl dann vor allem Rudras oben hervorgehobene Beziehung zu den Maruts, aber weiter auch seine heilenden und wohltätigen Kräfte, welch letzteren "the fertilizing and purifying action of the thunderstorm" repräsentieren würden, während dagegen die zerstörenden Seiten seines Wesens auf "the baleful side" des Sturms "in the destructive agency of lightning" zurückzuführen wären[2]. Was zunächst seine Beziehung zu den Maruts betrifft, so muss man zweifelsohne die grösste Vorsicht beobachten, wenn man daraus Schlüsse auf Rudras Wesen ziehen will. Zwar ist es unzweifelhaft, dass der Rigveda eine feste Verbindung zwischen Rudra und den Maruts etabliert[3] und desgleichen, dass die

[1] Krishna Sastri 177.

[2] Macdonell, VM. 77; Hopkins a. a. O. cli f.

[3] Sie sind *rudrāḥ*, *rudrāsaḥ*, "Rudras" (I 39. 4 u. 7; 64. 3; 85. 2; 100.5; 101. 7; 166. 2; II 34. 9 u. 13; III 32. 2 u. 3; V 54. 4; 57. 1; 60. 2 u. 6; 87. 7; VIII 7. 12; 13. 28; 20. 2; 52. 12; 92. 14; X 32. 5; 64. 8 u. 11; 92. 6; 99. 3. Buch IV und VI kennen diese Benennung nicht: "es folgt daraus, dass diese Bezeichnung erst allmählich Aufnahme gefunden hat", Hillebrandt, VM. III 3. 3); Rudras Söhne (I 85. 1; V 42. 15; 52. 16; VI 50. 4; 66. 3; VIII 20. 17); Rudras Nachkommenschaft (*rudrásya sūnúm* I 64. 12; VI 66. 11); Rudra ist ihr Vater (I 114. 6; V 60. 5); sie sind Rudras Mannen (*máryāḥ* I 64. 2; VII 56. 1) und Rudra ist von ihnen begleitet (*marútvant* I 114. 11; II 33. 6); Rudra gehörend (*rudrásya* V 59. 8; VII 58. 5); Rudra gehörig, von ihm kommend, von seinem Wesen od. dgl. (*rudríyāḥ*, I 38. 7; II 34. 10; III 26. 5; V 57. 7; 58. 7; VII 56. 22; VIII 20. 3). Das Verhältnis zwischen Maruts und Rudras im Rigveda lässt sich so ausdrücken, dass die Maruts nicht nur Rudras sind sondern d i e Rudras: Maruts und Rudras sind ein und dasselbe.

letzteren für die Vorstellung der vedischen Dichter die Bedeutung von Sturmgenien haben[1]. Es hat aber mit dieser Beziehung eine besondere Bewandtnis, die nämlich, dass sie eben auf keinerlei Wesensverwandtschaft der beiden Teile gegründet zu sein scheint — wenigstens lassen sich kaum irgend welche Spuren einer solchen entdecken. Wie OLDENBERG in seiner Rel. d. Veda 221 f. hervorhebt[2] — vgl. auch das oben S. 11 Anm. 2 aus der ersten Auflage seiner Arbeit und aus HILLEBRANDTS VM. Angeführte — sind die Maruts von ganz anderem Charakter und Auftreten als Rudra. Das lichte, freundliche Wesen dieser Götter, ihre grosse Popularität, von der die beträchtliche Zahl der Hymnen, die ihnen in der Rigvedasammlung gewidmet sind, sowohl als der ganze Ton dieser Hymnen Zeugnis ablegen, und die ihnen einen hervorragenden Platz im Kultus gegeben hat, sticht auf eine in die Augen fallende Weise gegen Rudras finsteren, dämonischen Charakter und seine Impopularität im Rigveda und dem Kulte[3] ab. Und nie betätigt sich Rudras Wesen wie das der Maruts im Sturm und Gewitter, nie wird Rudra genannt, wenn man die stürmende Fahrt dieser Götter besingt, nie treten sie mit "ihrem Vater" Rudra, obgleich "seine Mannen", in einer gemeinsamen Handlung auf, nie begegnet man ihnen zusammen in einer lebendigen Situation. Wenn es z. B. von den Maruts und Parjanya heisst (I 38. 5)[4]: "Selbst am Tage machen sie (die M.) Dunkel, wenn sie zusammen mit dem wasserführenden Parjanya die Erde überschwemmen", so hat schon dies bei Rudra keine Entsprechung, und noch weniger ist das mit ihrem vielbesungenen Verhältnis zu Indra und den zusammen mit ihm verrichteten kriegerischen Taten der Fall[5]. Nur in den oben angeführten

[1] MACDONELL, VM. 81, HOPKINS, Rel. of India 97, OLDENBERG, Rel. d. Veda 225 f., HILLEBRANDT, VM. III 303 f.

[2] "Es ist wahr, dass er Vater der Maruts heisst und dass diese infolge davon als Rudras benannt werden, aber . . das beweist nicht, dass er eine Personifikation derselben Naturerscheinung ist wie die Maruts, deren Charakter und Auftreten in der Tat von dem Rudras durchaus verschieden ist".

[3] Vor allem den grösseren Opfern des Çrautazeremoniells. Vom Somaopfer ist er vollständig ausgeschlossen.

[4] Vgl. auch V 53. 6; 83. 6.

[5] Nicht in allen Büchern des Rigveda findet man dieses intime Verhältnis zwischen den Maruts und Indra, vgl. HILLEBRANDT, VM. III 312 ff. — An einigen Stellen im 5. Maṇḍala zeigen sie ein fremdartiges, priesterliches

Namen und Epitheta der Maruts und des Rudra und ausserdem noch in einigen ganz farblosen, nichts sagenden Anrufungen[1] kommt ihre Beziehung zu ihm zum Vorschein. Dass die Maruts als Indras Gefolge an den Kämpfen dieses Gottes gegen die Feinde der Götter und Menschen teilnehmen, entspricht nur ihrem lichten, heldenhaften Wesen — wie könnte man sie an Rudras finsteren Mordtaten beteiligt denken? — und ebenso ihre Stellung beim Opfer[2]. Einen um so fremdartigeren Eindruck macht es, wenn sie uns trotzdem bei den genannten Gelegenheiten und im übrigen die ganze Hymnensammlung hindurch unter Benennungen begegnen, die die nächste Verbindung und Verwandtschaft mit einem dämonischen, boshaften Gotte ausdrücken[3]. Man darf den aufgezeigten Widerspruch nicht abschwächen. Soll die Beziehung der Maruts zu Rudra

---

Aussehen, das sicher nicht ursprünglich ist: sie besingen Indra, opfern ihm u. s. w., Hillebrandt a. a. O. 314. — Die Maruts werden auch mit anderen Göttern in Verbindung gebracht, so mit Viṣṇu: V 87 (durchgehend), VIII 20. 3 (sie gehören dem schnellen Viṣṇu: *víṣṇor eṣásya*), vgl. Macdonell, VM. 40. Soma ist *marúdgaṇa* (IX 66. 26). Auch zu Agni stehen sie in Beziehung, vgl. unten. Nicht nur Rudra ist ihr Vater: Vāyu hat sie erzeugt (I 134. 4), Agni hat sie hervorgebracht (I 71. 8; VI 3. 4), vgl. weiter Hillebrandt a. a. O. 306.

[1] "Rudra mit den Maruts höre unsern Ruf. Das gebe uns Mitra, Varuṇa, Aditi, Sindhu, Pṛthivī und Dyaus" — das letzte ein gewöhnlicher Refrain — (I 114. 11). "Eure reinen Arzneien, ihr starken Maruts, die aufs trefflichste heilen und wohl tun . . diese und Heil und Segen von Rudra begehre ich" (II 33. 13). "Mit den Maruts wollen wir den gewaltigen Rudra anrufen" (X 126. 5). "Wir rufen zum Versammlungsorte Kṛçānu . . Tiṣya . . *rudrám rudréṣu rudríyam* (X 64. 8, *rudrā́ḥ = marútaḥ*, vgl. v. 11). S. weiter VII 10. 4; 35. 6; X 66. 3. — Vgl. dagegen die vielen konkreten Situationen, in denen die Maruts zusammen mit Indra auftreten, Macdonell, VM. 80 f.

[2] Die Maruts haben einen Platz bei der Mittags- und Abendpressung des Somaopfers, bei der Mittagspressung als Indras Begleiter, bei der Abendpressung im Verein mit Agni. Diese Verbindung mit Agni beim Opfer tritt in einigen rigvedischen Hymnen hervor. RV. I 19 z. B. wird Agni in dem Refrain jeder Strophe angefleht, sich mit den Maruts beim Opfer einzufinden, vgl. Hillebrandt a. a. O. III 322 ff., wo mehrere Belegstellen für die letztgenannte Verbindung angegeben sind. Nirgends aber lässt sich eine Verbindung zwischen den Maruts und Rudra im Kulte entdecken!

[3] Es geht auch nicht an, die Beziehung zwischen den Maruts und Rudra ohne weiteres als unwesentlich — etwa als eine von Seite der Theologen durchgeführte, auf keiner Verwandtschaft der beiden Teile beruhende genealogische Verbindung — beiseitezuschieben (vgl. den oben aus Oldenbergs Rel. d. Veda angeführten Passus). Dass Rudras Gefolge einen wesentlichen und ursprüng-

als eine reelle, tiefer motivierte aufgefasst werden, dann erwartet man auch, diese Götter zusammen mit Rudra auftreten zu sehen, nicht dagegen in Situationen und Verbindungen, von denen dieser Gott ausgeschlossen war. Rudras Wesen stellt ihn nicht auf die Seite Indras im Kampf gegen die finsteren Mächte, er ist selbst ein finsterer Gott, der in den jüngeren vedischen Texten mit den Himmlischen auf gespanntem Fusse steht, und sogar in gewaltsame Konflikte mit ihnen gerät (Çat. Br. IX 1. 1, 1 und 6 f.; I 7. 3, 1 ff.; TS. II 6. 8, 3). Wenn er bei dengleichen Opfern bedacht wird wie die übrigen Götter, so ist er ein ungebetener Eindringling, den man notgedrungen mit Überresten und Abfällen des Opfers abfinden muss, wobei man ihn von den andern Göttern abgetrennt hält und der eigenen Sicherheit wegen alle Schutzmassregeln gegen ihn beobachtet. — Wie soll man sich diese Widersprüche erklären? Man kann wohl kaum gern in dem jetzt vorliegenden Tatbestand ein ursprüngliches Verhältnis sehen. — Waren die "Rudras" vom Hause aus nicht identisch mit den Maruts, sondern etwas für sich, ein Gefolge des Rudra von demselben Wesen wie er, und wurden die Maruts erst zu einem späteren Zeitpunkte — und zwar zunächst von den Dichtern-Theologen — den eigentlichen Rudras substituiert und so in eine äusserliche Verbindung mit Rudra gebracht[1]? Oder liegt eine ursprüngliche und reelle Verbindung zwischen den Maruts und Rudra vor? Hatten die Maruts einst in einer früheren Entwicklungsperiode und etwa noch in dem Volksglauben der vedischen Zeit ein anderes, finstereres Gesicht als das, welches sie in den Hymnen des Rigveda zeigen, waren sie einst durch Wesensverwandtschaft mit dem unheimlichen

lichen Zug in der Vorstellung vom Gotte bezeichnet, wird sowohl durch das Rudrabild der spätvedischen Texte (s. gleich unten) wie auch durch die oben angeführten Benennungen der Maruts bestätigt, welch letzteren sich schwerlich nur aus irgend einer sekundären, gekünstelten genealogischen Beziehung ableiten lassen. Die Maruts müssen also die Gefolge des Gottes wenigstens vertreten, wenn dasselbe auch vom Hause aus von ganz anderem Charakter war, s. weiter unten.

[1] Es finden sich ein paar stellen im Rigveda, wo Rudras und Maruts als verschiedene Begriffe erscheinen (VIII 13. 28 und II 31. 1 vergl. mit 3? X 66. 4; Vāl. 6. 3). Aber sonst muss man sagen, dass sie durchaus identisch sind. In den erstgenannten Fällen braucht man nichts anderes als gekünstelte Spezialisierungen der systematisierenden Theologie zu sehen, die wie bekannt manches Ähnliche zustandegebracht hat (z. B. *viçve devāḥ* = alle Götter, später indessen eine besondere Götterklasse).

Gotte als ihrem Führer und Haupt verbunden, wurden sie aber dann in gewissen Kreisen — zunächst in den Kreisen der rigvedischen, kulturell hoch über dem Volke stehenden Dichter — allmählich idealisiert und dahin verklärt, dass schliesslich nur die angeführte formelle Beziehung zu Rudra an ihre einstige Eigenschaft als Gefolge dieses Gottes erinnerte, während sie jetzt in der Tat von ihm geschieden waren? Vielleicht lässt sich diese Frage nicht lösen, jedenfalls wird das nicht möglich ohne Hilfe des spätvedischen Materials. Wir müssen sie deshalb vorläufig beiseite lassen. In der spätvedischen Periode ist indessen Rudra, wie bekannt, von einem Gefolge umgeben, oder, richtiger ausgedrückt, er hat ein zahlloses Heer von allerlei Wesen unter sich — die *senāḥ*, die Heerscharen Rudras — die nicht mehr mit den Maruts identifiziert werden können und überhaupt nichts mit ihnen zu schaffen haben, sondern rein dämonischen Charakters sind[1]. — Auf Grund der hier hervorgeho-

[1] Dies hebt Hillebrandt a. a. O. III 301 hervor, doch soviel ich sehe in einer Weise, welche den Tatbestand nicht recht zur Geltung kommen lässt, und ohne die Widersprüche, die in demselben enthalten sind, zu betonen. Er sagt: "In dem Namen *rudrāḥ* sind zwei Bedeutungen vereinigt; er bezeichnet nicht durchweg die zu Rudras Abkömmlingen gemachten Sturmwinde, sondern auch die im Gefolge des schrecklichen Gottes kommenden, überall sich zeigenden Geister und Dämonen, die ein Teil seines Wesens sind, die seine Wirkungen, Ungemach und Krankheiten bedeuten, und als eine Schar von Einzelrudras angesehen werden können ... Dass wir bei Rudras nicht immer nur an die Winde denken dürfen, ergibt auch ein Blick auf die Anrufungen im Rudrādhyāya, die sich an die Rudras wenden, 'die tausendfach auf der Erde sind' ... Man wird so verstehen, warum in verschiedenen Fällen Marutas und Rudras von einander getrennt erscheinen (Hinweisung auf RV. VIII 13. 28 und Belege aus TĀr. Pār. Gṛ., TS.). Wenn auch hin und wieder scholastische Spezialisierung rein äusserlich beide Namen zu differenzieren gesucht haben mag, so ist doch auch eine tiefere Ursache zur Unterscheidung vorhanden gewesen. Häufiger wird der Name 'Rudras' den Maruts beigelegt ..." u. s. w. In der Tat verhält es sich indessen so, dass im Rigveda die Maruts, in den späteren vedischen Texten dagegen ein Heer von Dämonen, die von den Maruts ganz getrennt sind, unter derselben Benennung "Rudras" in Verbindung mit Rudra erscheinen. Als Rudras sind die Maruts in spätvedischer Zeit vergessen. Besser als von zwei Bedeutungen, vereinigt in dem Namen *rudrāḥ*, spricht man also von einem Bedeutungswechsel des betreffenden Ausdruckes. Bemerkenswert ist, dass die Veränderung unvermittelt mit der nachvedischen Literatur auftritt, so dass man in diesem wie in anderen Punkten betreffs Rudra verschiedene Auffassungen bei den rigvedischen Dichtern einerseits und den Verfassern der spätvedischen Texten andererseits beobachten kann. Ich verweise für die Frage auf einen folgenden Abschnitt.

benen Umstände darf man nicht das Wesen Rudras aus seiner Beziehung zu den Maruts ableiten. Dies wird auch dadurch gefordert, dass das Wesen der letzteren als Sturmgötter nicht ganz feststeht[1].

Nach HOPKINS wären auch Rudras heilende Kräfte aus seiner Eigenschaft als "thunder-storm god" abzuleiten, seine Heilmittel sollen die Wasser sein: "Because Rudra as a Marut-leader is a water-causing god, therefore he is medicinally potent"[2]. Dass Rudra ein grosser Arzt ist, der über vortreffliche Heilmittel verfügt, darunter vielleicht auch ein besonderes, das *jálāṣa* (*jālāṣá*) benannt wird[3], wird oft hervorgehoben. Er ist der heilkundigste der Ärzte (II 33. 4), er führt die vorzüglichsten Heilmittel (I 114. 5), hat tausend Heilmittel (VII 46. 3), verfügt über jedes Heilmittel (V 42. 11). Er ist *jálāṣabheṣaja* (I 43. 4). So wird er auch in der oben zitierten Rätselhymne genannt (VIII 29. 5). Diese Eigenschaft ist also für ihn besonders charakteristisch. Vgl. weiter II 33. 7; VII 35. 9; VI 74. 3. Dass aber diese Heilmittel, wie HOPKINS will, als Wasser aufzufassen wären, darauf deutet nichts. Man hat gegen HOPKINS' Erwägungen zu diesem Punkte[4] nur die Entgegnung OLDENBERGS, Rel. d. Veda 221[6], zu wiederholen: "Dass den Wassern nach vedischer Vorstellung Heilkräfte innewohnen, ist in der Tat so richtig, wie es unrichtig wäre, dass umgekehrt Heilkraft allein in das Wasser verlegt worden sei". — Übrigens erscheint ja Rudra, wie wir gesehen, im RV. nirgends als ein "watercausing god", s. weiter

[1] Ich verweise auf das folgende. Wie Rudras lichte, strahlende äussere Erscheinung geben uns also auch — und noch mehr — die zuletzt erörterten widersprechenden Züge seines Bildes Anlass zu der Vermutung, dass das letztere innerhalb der rigvedischen Dichterkreise in wesentlichen Punkten Veränderungen erfahren haben, die geeignet sind, uns eine schiefe Auffassung seines Wesens zu geben.

[2] Vgl. oben S. 11 Anm. 1.

[3] Er ist *jálāṣabheṣaja* (unten): dessen Heilmittel *jalāṣa* ist? Vgl. BLOOMFIELD, Am. Journ. Phil. XII (1891) p. 425 ff. *jālāṣám* heisst im AV. (VI 57. 1 ff.) ein Rudra gehörendes Heilmittel. *jálāṣam* ist in den Nighaṇṭavas als *udakanāma* und *sukhanāma* aufgeführt. Auch BLOOMFIELD deutet Rudras Medizin als Regen: "Rudra the stormgod yields streams of rain, symbolized upon earth as urine" (*jālāṣa*) ib. 429. HARDY folgt ihm, Ved.-Brahm. Periode 83 f. Nach BERGAIGNE, Rel. Véd. III 32 wäre Rudras Heilmittel der Soma.

[4] HOPKINS zeigt mit einer Menge sprechender Beispiele, wie nahe verbunden Wasser und Heilmittel in der Vorstellung der vedischen Dichter sind.

unten. Wir haben hier eben einen der wesentlichen Punkte, wo seine Natur sich von derjenigen der Maruts bestimmt unterscheidet.

Bloomfield a. a. O. 428 f. setzt auch ein anderes sehr gewöhnliches Beiwort des Rudra in diesen Zusammenhang ein, nämlich *mīḍhvas*, "spendend, freigebig", indem er das betreffende Wort als "doubtless related with the root *mih*, 'ὀμιχεῖν'" ansieht und damit ein paar Rigvedastellen zusammenbringt, in denen er die Vorstellung vom Wasser als dem Harne Rudras, als Rudras Strömen, findet. Doch das sind alles gar zu lose Kombinationen. Erstens ist die Zusammenstellung *mīḍhvas* mit *mih* zweifelhaft, und auch wenn der Ausdruck wirklich etwa die Grundbedeutung "strömen lassend" od. dgl. haben würde, so wäre gar kein Grund vorhanden, ihn buchstäblich in diesem Sinne zu fassen. Das Wort bedeutet einfach "Segen spendend, freigebig, huldreich" und ist eines der gewöhnlichsten Götterepitheta des Rigveda. *mīḍhvān* wird nicht nur Rudra, sondern eine Menge vedischer Götter — man dürfte wohl fast sagen können: alle Götter — benannt: Indra, Soma, Agni, Mitra, Varuṇa, Viṣṇu, Bṛhaspati, Parjanya, Sindhu, die Açvinen, die Maruts, Rodasī. — Und was die beiden Belege betrifft, die Rudra als Regenspender dartun sollen, so lassen sie sich vielleicht bei gutem Willen in der erwähnten Weise deuten, gestatten aber ebensowohl andere Auffassung. Der erste (RV. I 64. 6 c) lautet: "Wie ein Rennpferd führen sie (die Maruts) das Ross heraus zum Harnen" (*átyaṃ ná mihé ví nayanti vājínam*); der zweite (I 85. 5 c): "Sie (die Maruts) lösen die Ströme des Roten (*utāruṣásya ví ṣyanti dhárāḥ*). Nach Bloomfield "both of these passages may refer to Rudra; since *aruṣá* is certainly an epithet of Rudra at RV. I 114. 5" (*divó varāhám aruṣám*). An beiden Stellen geht B. offenbar von der Beziehung der Maruts zu Rudra aus, im späteren Belege auch von *aruṣá*, und schliesst daraus ohne weiteres, dass *vājín* resp. *aruṣá* Rudra sein muss. Die früheren Erwägungen werden gezeigt haben, wie wenig man auf die erwähnte Beziehung bauen darf. Und soll man bei *vājín* wirklich an einen Gott denken und nicht das ganze als ein Bild auffassen[1], dann kann man mit dieser Stelle vergleichen, was

[1] Ludwig: "Wie einen kräftigen Renner gleichsam zum Pissen führen sie heraus". Sāyaṇa kommentiert *vājínam* "*vegavantaṃ megham*".

RV. V 53. 6 und sehr wahrscheinlich auch V 83. 5 b von den Maruts und Parjanya gesagt wird. "Sie lassen den Parjanya los", heisst es an ersterer Stelle, "und die Regengüsse gehn über die Wüste". RV. V 83 ist eine Hymne an Parjanya. Dieser Gott wird v. 1 ein Stier genannt, der brüllend seinen Samen als Keim in die Pflanzen legt, und v. 4 heisst es: "Nährende Flüssigkeit wird der ganzen Welt zuteil, wenn Parjanya mit seinem Samen die Erde erfreut". Wenn man dann in v. 5 zu den Maruts betet: "Lasset fliessen des Hengstes Ströme", scheint es sehr naheliegend wenn nicht notwendig, diese Worte von Parjanya zu verstehen, und in derselben Weise an der oben besprochenen Stelle RV. I 64. 6 — im letzteren Falle wenigstens ebenso naheliegend, wie den Ausdruck auf Rudra zu beziehen, der sonst niemals in einer ähnlichen Rolle auftritt. — Bei RV. I 85. 5 sowohl als auch bei I 64. 6 stehen ausserdem Möglichkeiten zu anderen Kombinationen offen. So heisst es I 39. 6 von den Maruts: "An eure Wagen spanntet ihr die gefleckten (*pŕ̥ṣatīḥ*), als Seitenpferd zieht ein *róhita*". In derselben Weise VIII 7. 28. V 56. 7 wird von ihrem roten (*aruṣá*), mächtig tönenden Zugross (*vājín*) gesprochen; I 6. 1 spannen sie einen *bradhnám aruṣám* an[1]. — Lassen wir aber alle Vermutungen beiseite! Soviel lässt sich sagen, dass auf RV. I 64. 6 und I 85. 5 keine irgendwie sicheren Vermutungen über Rudra gestützt werden können.

Die obigen Erörterungen zielten nicht direkt darauf ab, die Unrichtigkeit der von Hopkins und anderen vertretenen Auffassung über den Grundcharakter des rigvedischen Rudra zu erweisen, wohl aber die Unmöglichkeit, diese Auffassung aus den Aussagen der Rigvedahymnen über Rudra zu begründen[2]. Wir verlassen den Rigveda, ohne von Rudra mehr zu wissen, als dass er ein furchtbarer Gott ist, der vom Himmel herab seine todbringenden Geschosse über die Erdengeschöpfe sendet, dass aber sein Wesen auch positive Seiten besitzt, die ihn zu einem mächtigen Helfer und Gabenspender für die Menschen machen können,

[1] Das ist wohl doch nicht Rudra!

[2] Zwei für die Frage nach Rudras ursprünglichem Wesen wichtige Belege (RV. VII 59. 12; X 136. 7) sind in den obigen Erörterungen beiseite gelassen worden, da sie ihr richtiges Verständnis nur bekommen können, wenn man sie von dem spätvedischen Rudratypus aus beurteilt.

wenn man seine Gewogenheit zu gewinnen versteht[1] — und dies sind, abgesehen von seinem cœlesten Charakter, nur Züge, die ebenso sehr den spätvedischen Rudratypus und den epischen Çiva wie den Rudra des Rigveda kennzeichnen. Treffen wir anderswo Zeugnisse, die eine klarere und bestimmtere Sprache reden als die vage und schwer zu deutende Zeichnung, die uns der Rigveda von dem Gotte gibt, so ist es unter solchen Umständen klar, dass wir versuchen müssen, uns mit Hilfe dieser Fingerzeige zurechtzufinden, um so mehr, weil man der Götterauffassung der rigvedischen Dichterkreise, wie oben hervorgehoben, eine gewisse abstrakte Blässe und eine Tendenz, individuelle Eigenheiten zu nivellieren, nicht absprechen kann. Aber natürlich muss man dabei auch dem Charakter des Rigveda als ältester Quelle der indischen Religion Rechnung tragen und darf nicht ohne weiteres sein Bild des Gottes beiseite schieben.

Wir gehen zu den nachrigvedischen Texten über.

---

[1] Man soll darin keinen Widerspruch sehen. Rudra ist kein moralisch ausgebildeter Charakter, nicht der Böse schlechthin, wie der Teufel der Christen oder der Angra mainyu der Perser, die Verkörperung von allem was schlecht und böse und Sünde heisst, der arge Feind der Menschen und der guten Mächte in allen Verhältnissen des Lebens — eine solche Rolle kommt in Indien eher den niederen Dämonen zu, nicht Göttern von der Grösse Rudras. Das Wilde, grausam Mordlustige seines Wesens schliesst nicht positive, wohltätige Eigenschaften aus. Er steht in dieser Beziehung auf indischem Religionsgebiete keineswegs allein da. Es wäre leicht, aus moderner Zeit eine Menge von Parallellen zu geben. Es genügt, auf seinen geschichtlichen Erben, den grossen Çiva, hinzuweisen, der in den Epen und Purāṇas mit allen seinen unheimlich-barbarischen, für unsere Auffassung widerlichen Seiten — darunter einer unersättlichen Mordlust — von zahlreichen Anbetern als der mächtige Helfer und nicht nur aus Furcht verehrt wird.

II. Die Rudragestalt der jüngeren vedischen Texte. Allgemeine Züge.

Schon auf den ersten Blick erkennen wir in dem Rudra der nachrigvedischen Texte, zu denen wir uns jetzt wenden, denselben Gott, der uns im Rigveda unter diesem Namen begegnete, und dennoch tritt uns hier eine wesentlich andere Gestalt entgegen. Zwar haben wir immer noch denselben dämonischen, morderischen, Menschen und Tiere tötenden, aber zugleich auch wohltätigen Gott vor uns wie in den RV.-Hymnen[1]. Er hat auch noch mehrere andere Eigenschaften mit seinem rigvedischen Vorläufer gemein[2]. Während aber die Hymnendichter den Wohnsitz des

[1] In den nachrigvedischen Texten zeigt sich deutlich, dass Rudras schadenbringende Wirksamkeit wesentlich im Entsenden von Krankheiten verschiedener Art besteht, und diese Eigenschaft bezeichnet offenbar eine der konstitutivsten Seiten seines Wesens. Es kann nicht bezweifelt werden, dass man an Krankheiten und verheerende Epidemien zu denken hat, wenn man Rudra flehentlich um Schonung von Menschen und Vieh vor seinen Angriffen bittet, ihn durch verschiedene Opfer und Zeremonien abzufinden und zu versöhnen sucht, ihn weit über den Mūjavant hinaus wegwünscht u. s. w. Deswegen wird in mehreren Texten vorgeschrieben, dass man Rudra Opfer bringen soll, wenn Krankheit unter Menschen oder Tieren ausbricht (Āçv. Gṛ. IV 8. 40 ff.; Çāṅkh. V 6; s. weiter Caland, Die Wunschopfer 31 f., 78 f. und die dort verzeichneten Textstellen). AV. VI 90 und Kauç. S. 31. 7 wird eine schmerzhafte Krankheit als durch Rudras Waffe verursacht betrachtet (vgl. Bloomfields Komm. zu AV. VI 90, SBE. XLII 506; Jolly, Medicin 77 f.). Im übrigen verweise ich auf Hillebrandt, VM. II 196 ff., 193, 185 ff.

[2] Die Identität beider Götter gibt sich ausser im Namen und Grundwesen auch in der Übereinstimmung mehrerer Einzelzüge zu erkennen. Aus rigvedischer Zeit ist sowohl Rudras Beiname Tryambaka wie der nach demselben benannte Opferritus (der Traiyambakahoma) überkommen, ich verweise auf das Folgende. Ein aufwartendes Gefolge begleitet in den nachrigvedischen Texten den Gott ebenso unzertrennlich wie im RV. und trägt immer noch denselben Namen (die *rudrāḥ*). Hier wie im RV. ist Rudra vor allem der Bogenschütze aber auch der Donnerkeil-(Blitz-)schleuderer. Wie im RV. ist er nicht nur der tötende Krankheitsgott, sondern auch der kräftiger Heilmittel mächtige Arzt (AV. VI 57. 1—2; VII 42. 2; vgl. VI 44. 33. Vgl. S. 19 Anm. 3). — Auch in

Gottes in weiter Ferne über den Wolken suchten und von dort seine verheerenden Pfeile ausgehen liessen, ist er jetzt vom Himmel zur Erde versetzt. Er haust in der unmittelbaren Nähe der Menschen, er streift durch Wald und Feld, auf Wegen und Pfaden, wo man fürchtet, mit dem schrecklichen Gotte zusammenzustossen[1] oder von seinen tötenden Pfeilen getroffen zu werden. Diese Veränderung, das ganz und gar irdische Milieu, in dem der Gott jetzt erscheint, ist es, welche sich bei einem Vergleich zwischen dem rigvedischen und dem aus den späteren vedischen Texten zu gewinnenden Bilde des Rudra zunächst und am stärksten aufdrängt. "Er, der sich dort fortschleicht, hochrot, mit blauschwarzem Hals — die Kuhhirten und Wasserträgerinnen haben ihn gesehen — sei er uns gnädig, wenn wir ihn erschauen!" (TS IV 5. 1 h). Einmal heisst es, dass er auf den Wegen gehe (Çat. Br. II 6. 2, 7), das andere Mal, dass er an den Tüderstricken wandle (*tanticara*, TBr. III 3. 2, 5; Āp. Çr. III 4. 8; Gobh. Gṛ. I 8 f.; Khād. Gr. II 1. 26). AV. IV 28. 3 wird von Bhavas und Çarvas in die Ferne reichenden oder in der Ferne gelegenen Domänen (*gavyūti*, Weideland, Gebiet) gesprochen. "Hergleitend, umherschweifend" (*niceru*, *paricara*) sind Beiwörter, die von Rudra im Çatarudriya[2] gebraucht werden (TS. IV 5. 3 e)[3]. Er "schleicht" seiner Schwester Ambikā nach,

---

charakteristischen Zügen seiner äusseren Physiognomie erkennt man den rigvedischen Rudra wieder. Er ist wie dieser *kapardin*, wird so nicht weniger als viermal im Çatarudriya (TS. IV 5. 1 m; 5 d; 9 c; 10 c) bezeichnet. Da diese Bezeichnung auch in den Epen überall von Rudra-Çiva gebraucht wird und vollkommen zu der hohen Haartracht aus gewundenen Flechten passt, die den Gott auf den Bildwerken kennzeichnet (*jaṭāmukuṭa*: Krone aus Haarflechten, vgl. Krishna Sastri, South-Ind. Images of Gods and Goddesses 76, 103 und die Abbildungen), so haben wir hier einen Zug, der sich durch Jahrtausende unverändert in dem Bilde des Gottes erhalten hat und ein gutes Zeugnis von der Kontinuität der Vorstellung abgibt. Das zuletzt Gesagte gilt auch von der roten Farbe, wofür ich auf das Folgende verweise. Abwechselnd mit *kapardin* wird von Rudra die Bezeichnung *çikaṇḍin* (Haarbusch tragend) gebraucht (AV. XI 2. 7, 12; Hir. Gr. I 15. 6).

[1] *mā rudreṇa samarāmahi*, AV. XI 2. 7.

[2] TS. IV 5. 1—11; VS. XVI; MS. II 9. 2—9; Kāṭh. S. XVII 11—16; Kap. S. XVII 1—9.

[3] Im Vers d wird er als *vañcant, parivañcant* bezeichnet: "hervorschleichend, herumschleichend", wenn man nicht diese Beiwörter mit Madhīdhara in übertragenem Sinne als "Betrüger, Schwindler" auffassen soll, eine Deutung,

er schleicht vom Berge, seinem Heim, zu den Menschenwohnungen herbei (*anvabhyavacarati*, °*cāram*), sagt MS. I 10. 20. Umherschreitend schleudern Bhava und Çarva ihren Pfeil, heisst es AV. XII 4. 17.

An einsamen Orten treibt Rudra sein Wesen, darum wird er von den Kuhhirten und Wasserträgerinnen gesehen. Besonders nahe wird er mit der Wildnis, mit Bergen und Wäldern verbunden. So heisst er im Çatarudriya *giriçanta*, *giritra*, *giriça* (TS. IV 5. 1 c—e; 5 f.), *girisuta* (MS. II 9. 1 p. 119. 19), *giricara* (TS. IV 5. 36)[1], *vanānāṃ pati* (ib. 2 h), *vṛkṣāṇāṃ pati* (i), *kakṣāṇāṃ pati* (k), *araṇyānāṃ pati* (3 e). Der Berg ist Rudras Heim (*girir vai rudrasya yoniḥ*) heisst es MS. I 10. 20. Ausser den genannten Attributen darf auch Rudras schon berührte Eigenschaft hierhergezogen werden, Führer und Schutzpatron von allerlei Räubern und andern Leuten zu sein, die ausserhalb der Grenzen der Kultur ihr Wesen treiben oder die doch nach der Auffassung der brahmanischen Verfasser des Çatarudriya nicht zur Kulturgesellschaft zählen, vgl. HILLEBRANDT, VM. II 199[2].

Diese Zeugnisse sprechen deutlich genug. Nach HILLEBRANDT wären sie jedoch für Rudras Charakter als eines Gottes der Wälder und der Berge nicht beweisend: "In demselben Rudrādhyāya", sagt er am angezogenen Orte, "heisst er auch 'Herr der Wege, der Felder', *srutya* (im Strom seiend), *pathya* (bei dem

die indessen sehr wohl davon herrühren kann, dass Rudra im selben und den vorhergehenden Versen als Herr von allerlei Räubern und Dieben verehrt wird. Dem Rudra selbst aber werden, soweit ich habe sehen können, solche Epitheta nicht zugeteilt, sei es in den vedischen Texten oder der späteren Literatur. Seine Herrschaft über die genannten Leute scheint mit seinem dämonischen Wesen zusammenzuhängen, und er steht in dieser Hinsicht keineswegs allein da, wie wir später sehen werden. Auch die Ausdrücke *niceru* und *paricara* haben nach M. einen schlechten Sinn: *apahārabuddhyā nirantaraṃ caratīti niceruḥ; parita āpaṇavāṭikādau haraṇecchayā caratīti paricaraḥ.*

[1] Diese Beinamen erhalten grösseres Gewicht dadurch, dass sie alle im Eingang der Litanei angehäuft sind (so in allen Rezensionen des YV.).

[2] So heisst Rudra TS. IV 5. 3 "Herr der Räuberscharen" (*āvyādhinī*) "Herr von Dieben, Spitzbuben, Beutelschneidern" etc. (*stena*, *taskara*, *stāyu*, *muṣṇant*, *prakṛnta*), "Herr der Räuber" (*kuluñka*). IV 5. 4 werden Zimmermänner, Wagenbauer, Pfeilbogenmacher, Töpfer, Schmiede, Jäger und ähnliche einfache Leute zum Gegenstand der Verehrung gemacht, wohl weil sie als Anhänger Rudras gelten und so der Vollständigkeit wegen bei dieser grossen Sühnung schematisch in Rudras Gefolge mit eingerechnet worden sind, vgl. weiter den Abschnitt über das Çatarudriya.

Wege weilend), *kāṭya, nīpya, kulya, sarasya, nādya, vaiçanta, kūpya* (bzw. in der Tiefe, der Wassersenkung, am Ufer, im See, im Flusse, im Teiche, in der Zisterne befindlich) u. s. w.“ — TS. IV 5. 7 g ff.; 8 m — “steht also in Beziehung zu allen Arten der Gewässer, so dass jene Namen wie *girisuta, giriçanta. vanānāṃ pati* nur eine Gruppe unter den ihm dort beigelegten Bezeichnungen bilden und einen Vorrang nicht beanspruchen können. Überdies heissen auch andere Götter wie Viṣṇu *girikṣit*, Indra wird RV. X 180. 2 mit denselben Worten wie Viṣṇu I 154. 2 mit einem *mṛgó bhīmáḥ kucaró giriṣṭháḥ* verglichen, ein Berg des Sonnenauf- und Unterganges ist in der späteren Anschauung wohl bekannt“. “Vor allem“, schliesst er, “widerspricht der ausschliesslichen und ursprünglichen Beziehung Rudras auf Gebirge und auch auf Wälder die Auffassung unseres ältesten Textes, des RV., von Rudra als einem Himmelsgott“, vgl. weiter die Erwägungen p. 199[4]. — Der letzte Einwand HILLEBRANDTS ist der schwerwiegendste. Da er sich indessen zunächst nicht auf den spätvedischen, sondern auf den rigvedischen Rudratypus und auf die Frage nach der ursprünglichen Rudravorstellung bezieht, lassen wir ihn vorläufig dahingestellt sein. Ich halte es nämlich für angemessen, die rigvedische und die spätvedische Entwicklungsphase des Rudra zunächst jede für sich, unabhängig von einander, zu behandeln, um der Eigenart beider soviel wie möglich Rechnung zu tragen, und erst dann das Ausfindigmachen der ursprünglichen Gestalt und schliesslich auch das Überbrücken der zwischen den beiden genannten Typen tatsächlich vorhandenen Gegensätze zu versuchen. Bis auf weiteres berücksichtigen wir also nur Rudra in seiner spätvedischen Gestalt[1]. — Dass dieser Gott mit Bergen und Wäldern, überhaupt mit der Wildnis aufs engste verbunden war, steht ausser allem Zweifel, vgl. auch die weiter unten angeführten Beispiele. Der Einwand HILLEBRANDTS, dass er ebensowohl zu einer Menge anderer Ört-

[1] Diese Disposition der vorliegenden Arbeit ergibt sich natürlich aus meiner Grundauffassung des angedeuteten Problemkomplexes, die ich im folgenden darzulegen und zu begründen beabsichtige, nach welcher der spätvedische Rudratypus gar keine direkte Fortsetzung der rigvedischen Entwicklungsphase bezeichnet, sondern beide eher als selbständige Sprossen desselben Stammes aufzufassen sind. Die Frage dreht sich darum, welche von den beiden dem ursprünglichen Grundtypus entspricht oder denselben am treuesten bewahrt hat, was mit dem höheren Alter des Rigveda keineswegs entschieden ist.

lichkeiten und Elemente in Beziehung steht, verliert bei einer näheren Untersuchung des Çatarudriya seine Bedeutung. Man kann zu HILLEBRANDTS Belegen eine ganze Reihe analoger Benennungen aus dem erwähnten Texte zufügen, nach denen Rudra fast allgegenwärtig und allgestaltig wäre. Zu dieser Gruppe gehören die Bezeichnungen *srutya, pathya, kāṭya* etc. Wie wir indessen schon hervorgehoben haben und in einem späteren Zusammenhang näher zu zeigen versuchen werden, dürfen diese Ausdrücke nicht direkt auf Rudra bezogen werden und lassen sich auch nicht auf ihn beziehen. Sondern hier wird sicher an selbständige, "bei den Wegen, im Strom, im Erdgrunde, in der Zisterne u. s. w. hausende" Wesen gedacht, die zwar für die brahmanische Betrachtungsweise, die hier zum Ausdruck kommt, in intimster Verbindung mit Rudra stehen ("Rudras") und wahrscheinlich als seine Manifestationen gedeutet werden, die aber der gewöhnlichen und unbefangenen Auffassung nach, wenn auch mit Rudra wesensverwandt, doch von ihm durchaus geschieden waren[1]. HILLEBRANDTS Vergleich von Viṣṇus Epitheton *girikṣit* (*giriṣṭhā*) — auch Soma (der Mond, oder die Pflanze, oder ein von beiden geschiedener Gott?) heisst *giriṣṭhā* und von Sūrya wird gesagt: *udapatat parvatebhyaḥ*, vgl. HILLEBRANDT a. a. O. I 389 — mit Rudras Hausen in den Gebirgen ist nicht glücklich. Welche Vorstellungen man auch mit den genannten Epitheta verbunden haben mag — man weiss nicht recht, ob und wann man nur mit Bildern oder mit Wirklichkeit zu tun hat, jedenfalls ist es sehr schwer, ihren eigentlichen Sinn zu ergreifen[2] —:

[1] Vgl. oben S. 7 Anm. 3. Ganz in derselben Weise können und müssen zum Teil auch die von HILLEBRANDT (a. a. O. p. 199[4]) aus Hir. und Pār. Gr. und Āp. Çr. angeführten Bezeichnungen: *pathi-, paçu-, sarpa-, antarikṣa-, apsu-, catuṣpatha-, vana-, giri-, pitṛ-, çakṛtpiṇḍasad* und *vāstoṣpati* aufgefasst werden.

[2] Die bezeichneten Stellen lauten, I 154. 3: "Zu Viṣṇu gehe das Lied, dem auf dem Gebirge wohnenden weitschreitenden Stiere"; IX 85. 10: "Auf dem Himmelsgewölbe melken die süsszungigen Freunde (die Maruts) den in den Bergen wohnenden Stier (Soma)", d. h. wohl nur: sie pressen Soma im Himmel. — In I 154. 2 und X 180. 2 handelt es sich zunächst nur um einen Vergleich zwischen Viṣṇu resp. Indra und dem wilden Tier der Gebirge. Was Soma betrifft, sagt HILLEBRANDT selbst von ihm, "es sei wegen des tiefgreifenden Parallelismus zwischen Gott und Pflanze schwer in jedem Falle zu entscheiden, was von beiden gemeint ist", VM. I 388. Die Beziehung der Somapflanze auf die Gebirge wird durch eine Menge von Namen und Beiwörtern gleich den obigen ausgedrückt, HILLEBRANDT a. a. O. p. 60.

sie verhalten sich zu Rudra und den Vorstellungen von ihm im Çatarudriya wie in der spätvedischen Literatur überhaupt fast wie Phantasiebilder zur handgreiflichen Wirklichkeit[1]. Der spätvedische Rudra gehört nicht unter jene himmlischen, luftigen Göttergestalten des Rigveda, von denen einige schon auf dem Wege waren, den Blicken ihrer Verehrer zu entschwinden. Er ist, wie wir gesehen haben, ein Repräsentant der unteren Götterwelt, von demselben konkret-greifbaren Wesen wie das ganze irdische Milieu, in dem er auftritt[2]. Wir befinden uns hier in einer durchaus volkstümlich-realistischen Sphäre und tun gut daran, alles, was über Rudra gesagt wird, möglichst nach den Worten zu fassen, wenn sich das ohne weiteres tun lässt. Man muss sich nämlich merken, dass die Texte, welche uns das Bild dieser volkstümlichen Gestalt bewahrt haben, von brahmanischen Kreisen herrühren, deren religiöse Vorstellungswelt von spekulativen Anschauungen und Einfällen durchsetzt war und deren Gedanken über Rudra demnach oft alles andere als ursprünglich und naiv sind. Nicht destoweniger wird es, glaube ich, eben durch den in die Augen springenden Gegensatz zwischen brahmanischem und volkstümlichem Wesen, wie er sich in religiöser Vorstellung und im Kulte offenbart, möglich werden zu entscheiden, was bei Rudra als volkstümlich und was als priesterlicher Zusatz aufzufassen ist. Wir wollen indes der Untersuchung nicht vorgreifen, sondern kehren zu den Fragen zurück, an welche die obigen Erwägungen sich anknüpften. — Ausser den schon angeführten Bezeichnungen etc. weisen noch mehrere andere Umstände auf Rudras enge Zusammengehörigkeit mit der Wildnis. Ihm gehören

[1] Man muss ja im RV. stets mit der poetischen, von allerlei Bildern, Anspielungen und gekünstelten Redefiguren durchsetzten Ausdrucksweise rechnen — ich brauche dies mit keinen Beispielen belegen, man vgl. den S. 27 Anm. 2 angeführten Passus RV. IX 85. 10 — wie auch mit der gelehrten und wenig realistischen Vorstellungssphäre, in der die Hymnenverfasser sich bewegen. So fragt man sich bei dem Viṣṇu-Belege RV. I 154. 3, ob es sich um ein wirkliches oder irgend ein mythisches Gebirge oder etwa nur um einen bildlichen Ausdruck handelt. Betreffs der angeführten Rudra-Stellen aber braucht man nicht im Zweifel darüber sein, dass man es mit einem wirklichen Milieu, der Wildnis und ihren Gebirgen, zu tun hat.

[2] Wie lebhaft Rudras Bild aufgefasst wurde, kann man z. B. aus AV. XI 2. 5 f. sehen, wo man sein Antlitz, seine Augen, seine Haut, seine Gestalt, sein Aussehen, seine Glieder, seinen Bauch, seine Zunge, seinen Mund, seine Zähne, seinen Duft (im Traiyambakaritual ist er "der wohlduftende", *sugandhi*) preist.

die wilden Tiere des Waldes (*tubhyam āraṇyāḥ paçavo mṛgā vane hitāḥ*)[1], AV. XI 2. 24. Offenbar wird er als der wilde Jäger gedacht, der am Verfolgen und Morden seine Lust hat. Das kann man schon aus seinem blutdürstigen Wesen im RV. erschliessen, und AV. XI 2. 25 heisst es ausdrücklich, dass er den Waldtieren mit seinen Pfeilen nachjage (*yebhyo asyasi*). Seine Doppelgänger Bhava und Çarva jagen durch den Wald wie reissende Wölfe, wird in einem Mantra aus dem Çāṅkh. Çr. gesagt (IV 20. 1)[2].

---

[1] In derselben Weise heisst die Waldfrau (*araṇyāni*) im RV. X 146. 6 "Mutter der wilden Tiere" (*mṛgāṇām mātā*).

[2] *yāv araṇye patayato vṛkau jañjabhatāv iva | mahādevasya putrābhyām bhavaçarvābhyām namaḥ* || Die Beschreibung gilt zwar zunächst Bhava und Çarva. Aber diese sind eins mit Rudra — nur Namen Rudras, treten nicht als freistehende Gestalten auf — wenn man den angeführten Vers und den Atharvaveda ausnimmt (die Belegstellen im AV. sind: XI 2; IV 28; VI 93. 1 f.; VIII 2. 7; 8. 11, 17, 18; X 1. 23; XI 6. 9; XII 4. 17, 52; 5. 36). Aber auch im letzteren Texte, wo Bhava und Çarva als besondere Götter angerufen werden, sind sie mit Rudra so vollständig wesensgleich, dass sie alle drei nur als Kopien von einander erscheinen. Man lese z. B. AV. XI 2, wo von den erwähnten Göttern am ausführlichsten gesprochen wird. Die betreffende Hymne beginnt mit einem Gebet an Bhava und Çarva. Diese werden als *paçupatī* (so auch Bhava im v. 29) und *bhūtapatī* angerufen, welche beide Benennungen stehende Beinamen von Rudra sind. Was Bhūtapati, d. h. "Dämonenfürst", betrifft, so kann man das aus Ait. Br. III 33 herauslesen. Wegen der Verwendung wie der hier gegebenen Übersetzung dieses Wortes verweise ich auf einen späteren Abschnitt der Untersuchung. — Ganz wie Rudra werden Bh. und Ç. als Pfeilschützen vorgestellt, und man bittet sie wie R., Menschen und Vieh zu verschonen (v. 1). — Im v. 2 wendet sich der Sänger zuerst (fortsetzend) an "Ihr beide" (d. h. Bhava und Çarva) mit den Worten: "Bereitet nicht die Körper für die Hunde und Schakale", aber richtet sich dann in der Fortsetzung des Gebetes (demselben Vers c—d) ganz unvermittelt an Paçupati (Sing.), d. h. Rudra: "Deine Fliegen und deine Vögel, Paçupati, sollen sie (die Körper) nicht auffressen" (wieder dieselben Vorstellungen von allen drei Göttern). In derselben Weise werden die drei Götter durch die ganze Hymne in eins verflochten. Vgl. v. 3: "Deinem Geschrei, deinem Atem . . . o Bhava, Verehrung bringen wir dir, o Rudra!" Im v. 4 wird wieder nur von "dir" gesprochen. Welcher von den zwei ist gemeint, Bhava oder Rudra? Am einfachsten wäre es, Bhava und Çarva nur als Beinamen von Rudra aufzufassen, aber im v. 1 und besonders im v. 14 ("Bhava und Rudra, beide im Bündnis, gehen schreckerregend auf Heldentat heraus") werden sie ausdrücklich als selbständige Götter gedacht. Man vgl. weiter einerseits v. 5, andrerseits v. 9 a—b mit vv. 9 c—13. Formell wären 9 c—13 am natürlichsten auf Bhava (-Paçupati) zu beziehen, aber offenbar steht in den genannten Versen dem Verfasser das Bild des einen

Im Ait. Br. III 33 findet sich ein Mythus, wo Rudra auf Verlangen der Götter den Prajāpati mit seinem Pfeil durchbohrt, als dieser in der Gestalt eines Antilopenbocks (*ṛçya*) Inzest mit seiner Tochter als Gazelle (*rohit*) begehen will. "Durchbohrt flog er (der Antilopenbock-Prajāpati) aufwärts. Man nennt ihn *mṛga* (das Sternbild dieses Namens). Der Jäger aber (das Sternbild *mṛgavyādha*) das ist eben der (nämlich der *mṛgavyādha*-Rudra im Mythus). Die Gazelle, das ist Rohiṇī. Und sein (Rudras) dreiteiliger Pfeil ist der dreiteilige Pfeil[1]." Es scheint offenbar, dass man das Bild Rudras als Jägers (*mṛgavyādha*) beim Verfassen dieses Mythus vor Augen gehabt hat. Ja, der *mṛga*-durchbohrende Rudra dürfte somit das Grundmotiv sein, auf welchem der ganze Mythus aufgebaut ist. Warum hat die angeführte Sage aus Prajāpati einen Antilopenbock und aus seiner Tochter eine Hinde gemacht? Im RV., wo der Mythus in seinen Grundzügen (Inzest des Vaters mit der Tochter) wohl bekannt ist (am deutlichsten X 61. 5 ff., vgl. III 31. 1 f.; V 42. 13; I 164. 33), weiss man nichts von einer Tiergestalt des Vaters oder der Tochter, wohl aber kennt das Çat. Br. die Sage in dieser Ausgestaltung (vgl. I 7. 4, 1 ff. mit II 1. 2, 8 ff. und dem Kāṇvatext zu II 1. 2, 9, zitiert bei EGGELING, SBE. XII 284[3]). Es liesse sich zwar denken, dass die Sternfiguren Mṛgavyādha, Iṣustrikāṇḍā,

grossen Gottes Rudra vor Augen, wie man auch aus v. 12 sehen kann. — AV. VI 93. 1 wird Çarva wie Rudra als *nīlaçikaṇḍa* und *babhru* bezeichnet. — Unter diesen Umständen braucht man nicht Anstand zu nehmen, das, was von Bhava und Çarva gesagt wird, ohne weiteres auch auf Rudra zu beziehen, und umgekehrt. Auch ist, wie wir in einem späteren Zusammenhang zu zeigen versuchen werden, gar kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass wir in Bhava und Çarva — wie von gewissen Seiten, wohl mit AV. und Çat. Br. I 7. 3, 8 (Bh. und Ç. Rudras Namen bei den östlichen Völkern und den Bāhīkas) als Ausgangspunkt angedeutet worden ist — von Rudra ursprünglich verschiedene Gestalten zu sehen hätten, die mit Rudra amalgamiert worden seien und dabei auch seinen Charakter beeinflusst und verändert hätten; sondern Bhava und Çarva waren allem Anschein nach nur Rudra unter einem anderen Namen in gewissen von den vedischen abgesonderten Kultkreisen. Als die vedischen Kreise die Bekanntschaft dieser Götter machten, wurden sie von ihnen anfänglich als dem Rudra gegenüber selbständige Gestalten aufgefasst. Jedenfalls lässt sich in dieser Weise erklären, warum Bhava und Çarva im AV. als besondere Götter auftreten und dennoch so ganz und gar Dubletten von Rudra sind.

[1] *ya u eva mṛgavyādhaḥ sa u eva sa; yā rohit sā rohiṇī; yo eveṣus trikāṇḍā so eveṣus trikāṇḍā.* Sāyaṇa: *"ya u eva" yas tu rudraḥ "mṛgavyādhaḥ" mṛgaghātī "saḥ" rudraḥ ākāçe dṛçyamānaḥ "sa u eva" lokaprasiddho mṛgavyādha āsīt.*

Mṛga und Rohiṇī älter als der Prajāpati-Mythus in seiner oben angeführten Form waren, d. h. dass sie ihren Ursprung nicht von dem letztgenannten haben. Um aber diesen Mythus mit den erwähnten Figuren verbinden zu können, musste man ihn ja offenbar schon in der in den Brāhmaṇas vorliegenden Fassung kennen. Und diese Fassung wird er m. E. erhalten haben, als man darauf kam, den Mṛgavyādha Rudra in ihn als Bestrafer des frevelhaften Vaters einzusetzen. Entsprechend dem Charakter Rudras als Mṛgavyādha wurde Prajāpati dann zu einem Mṛga (und seine Tochter zu einer Hinde). In derselben Weise wie Prajāpati verwandelt sich im MBh. X 18. 11 ff. und XII 283. 35 ff. auch das von Rudra-Çiva durchbohrte Opfer in einen Mṛga, der, von Çiva verfolgt, zum Himmel emporflieht. Eine Deutung wie die vorgeschlagene gewinnt Stütze darin, dass in der angeführten RV.-Version des Mythus, wo man von einem Eingreifen Rudras nichts weiss, auch das Tiermotiv keine Rolle spielt, was dagegen sowohl im Aitareya wie im Çatapatha Brāhmaṇa[1] der Fall ist. Vielleicht liesse sich der Ursprung der Sage weiter verfolgen. Der im MBh. vorkommende Mythus vom Durchbohren des Opfers durch Rudras Pfeil findet sich schon TS. II 6. 8, 3, obgleich hier von keiner Verwandlung des Opfers in einen Mṛga die Rede ist. Nun haben wir hier tatsächlich dieselbe Legende wie im Çat. Br. I 7. 4, 1 ff. Der durchbohrte Prajāpati an letzterer Stelle ist nämlich nichts anderes als das Opfer, wie man aus I 7. 4, 4 ff. erfährt — Prajāpati wird wie bekannt sehr oft mit dem Opfer identifiziert — und der durch Rudras Pfeil durchbohrte und von den Göttern herausgeschnittene (operierte) Teil des Prajāpati-Opfers ist das Prāçitra oder die Vorportion beim Speiseopfer, d. h. die erste Portion, die von der Opferspeise abgetrennt wird, um von den Priestern verzehrt zu werden, und die dem Brahman gebührt. An beiden Stellen will der Mythus erklären, warum man das Prāçitra — das nur die Grösse eines Gerstenkorns oder einer Pippalabeere hat (vgl. Hillebrandt, Neu- und Vollmondopfer 120) — aus der Opferspeise herausschneidet und warum es als ein gefährlicher (beschädigter) Teil des Opfers angesehen wird, der erst nach besonderen Vorsichtsmassregeln

[1] II 1. 2, 8 ff., wo auf die Sage in ihrer Ait. Br. III 33 vorliegenden Version angespielt wird.

gegessen werden darf. Diese Gemeinsamkeit des Motivs macht es tatsächlich schwer, die beiden Mythen von einander zu trennen. — Die angeführte Sage von Prajāpatis Inzest mit seiner Tochter und von seiner Bestrafung durch Rudras Eingreifen könnte dann ihre vorliegende Form in folgender Weise erhalten haben. Es gab einen Mythus, nach welchem der Jäger Rudra, durch die Götter vom Opfer ausgeschlossen, das letztere mit seinem Pfeil durchbohrte. Mit diesem Mythus wurde sodann auf Grund der Identifikation Prajāpatis mit dem Opfer eine andere, schon seit rigvedischer Zeit kursierende Sage von Prajāpatis Inzest mit seiner Tochter verbunden, indem aus dem Opfer der Gott Prajāpati wurde, der jetzt von Rudra zur Strafe für sein Verbrechen durchbohrt wird. Es ist jedenfalls klar, dass in allen den angeführten Mythen der Mṛgavyādha Rudra eine dominierende Rolle spielt. Wir werden unten sehen, dass auch Çiva ein Mṛgavyādha ist und auf den Bildwerken von einem Mṛga begleitet auftritt[1]. — Dieser Vorstellung von Rudra als Jäger ist sicher der Passus AV. XI 2. 13 entnommen, wo es vom Gotte heisst, dass er seinem Opfer nachjage gleich einem, welcher der Spur eines verwundeten Tieres folgt (*viddhasya padanīr iva*)[2].

Dem in der Wildnis hausenden Gott opfert man ausserhalb des Dorfes (ausserhalb des Gesichtskreises des Dorfes), im Walde (so soll der Çūlagava-Ritus vollzogen werden nach resp. Āçv. Gṛ. IV 8. 12 und Pār. Gṛ. III 8. 3, Mān. Gṛ. II 5. 2 und Haradatta zu Āp. Gṛ. 19. 13). Kauç. S. 51. 7—8 kommt eine *svastyayana*-Zeremonie vor, wobei man mit der Hymne AV. V 6 im Walde einem nahen Berge ein Opfer bringt und sodann unter Rezitierung der Rudra-Hymne AV. XI 2 gesonderte Spenden an Bhava, Çarva, Paçupati, Ugra, Rudra, Mahādeva, Īçāna[3]. "Das ist die Zeremonie für Wohlergehen bei Furcht vor Tigern, Räubern, Scorpionen, Elephanten, wilden Büffeln etc.", sagt Keçava in seinem Kommentare; als Herr der Wildnis herrscht Rudra über ihre

---

[1] Mṛgavyādha heisst auch einer der elf Rudras, HOPKINS, Ep. Myth. 173, Ath. Pariç. 43. 5. Da mehrere dieser Rudras dem Rudra-Çiva gehörende Namen wie Tryambaka, Maheçvara, Īçvara, Çambhu, Hara, Pinākin, Kapālin tragen (HOPKINS ib.), so hat wohl auch die Benennung Mṛgavyādha denselben Ursprung.

[2] Vgl. WHITNEY-LANMAN, AV., Note zur Stelle.

[3] *asaṃdarçane grāmāt, aupāsanam araṇyam hṛtvā* etc., *grāmasyāsakāçe*, *prācīm udīcīṃ vā diçaṃ grāmād upaniṣkramya* etc.

Bewohner[1]. Dieselbe Auffassungsweise wie in den angeführten Riten kommt sehr deutlich auch in ein paar anderen Fällen zum Vorschein. Zum *dīkṣā*-Ritual beim Somaopfer gehört u. a., dass der Yajamāna Vieh oder andere Dinge für seine Rechnung zusammenbetteln lässt, welche Sachen zusammengebracht und einem Wächter überlassen werden. Stirbt oder verschwindet eines dieser Tiere, soll dasselbe nach Baudh. Çr. dem Vāyu geweiht werden, wenn es sich ertränkt oder in eine Falle geht, dem Varuṇa, wenn es ein Glied bricht oder in eine Grube fällt, der Nirṛti; wenn es aber von einer Schlange gebissen oder von einem Tiger getötet worden ist, wird es Rudra geweiht[2]. Bei der Sautrāmaṇī-Zeremonie[3] werden den Surātöpfen Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare beigemengt, den Milchgrahas dagegen Mehl zugesetzt. Dies wird Çat. Br. XII 7. 3, 20 folgendermassen ausgelegt: "Eine Form (*rūpa*) jener schlimmen Gottheit (Rudra) sind jene grausigen Waldtiere. Wenn er den Milchgrahas Haare von diesen Tieren beimengte, würde er das Vieh in Rudras Rachen bringen. Viehlos würde der Yajamāna werden . . . Den Surātöpfen mengt er die Haare von diesen Tieren bei. So legt er in die Surā dies Rudra-artige (*raudram*), weshalb man beim Trinken der Surā einen wilden Sinn bekommt. Und auf die wilden Tiere lenkt er dadurch Rudras Pfeil (*heti*), so dass das Vieh unverletzt bleibt" [4].

Hillebrandt bemerkt VM. 199[4] betreffs der besprochenen Beziehung Rudras zum Walde und dessen Bewohnern: "Rudra gehören zwar die Tiere des Waldes (AV. XI 2. 24) aber auch die Wassertiere (v. 25) und v. 9 'Rind, Ross, Mensch, Ziege, Schaf'". Dies Verhältnis ändert nichts an der Tatsache, dass man in Rudra einen Gott der Wälder und Berge sah. Wassertiere und Waldtiere sind keine einander ausschliessenden Begriffe. Und Rudras Charakter als Gott der Wildnis lässt sich

[1] Bhava, Çarva u. s. w. werden von Keçava als Berggottheiten (*parvatadevatāḥ*) bezeichnet.

[2] Caland-Henry, L'Agniṣṭoma 25 f.

[3] Hillebrandt, Rituallit. 159 ff.

[4] Von geringerem Wert ist vielleicht Bṛhaddevatā IV 89 f. zu RV. II 33. 11: "Ein wildes Tier zu Linken sehend nähte sich der Säher selbst unter Furcht und pries ihn (Rudra) mit der Strophe: 'Preise den berühmten . .' ihn damit besänftigend" — da die ätiologische Konstruktion an den im RV. II 33. 11 gemachten Vergleich zwischen Rudra und einem wilden Tier anknüpft.

sehr gut mit einer nahen Beziehung zum Naturleben überhaupt vereinen, wobei man keineswegs die erstgenannte Seite einseitig oder ausschliesslich zu betonen braucht. Zwischen ländlicher Kultur und Wildnis geht keine scharfe Grenzscheide weder im wirklichen Leben noch in der religiösen Vorstellungswelt. Es ist ganz natürlich, dass die mit der Natur, auch der wilden, auf vertrautestem Fusse lebenden Landleute den mächtigen Gott um Schutz für ihre Haustiere anriefen und ihm dieselben empfahlen, um so mehr weil ja das Weiden der Herden sie unaufhörlich über die Grenzmarken des Dorfes hinaus und auf Rudras Domänen hinein führte[1]. Weiter muss man beachten, dass Rudra kein an die eine oder andere Lokalität oder Funktion gebundener, bescheidener "godling" war, sondern allem Anschein nach ein Gott von gewaltigen Dimensionen, sehr wahrscheinlich schon zur vedischen Zeit einer der vornehmsten Götter vieler ausserbrahmanischen Kreise — ich verweise auf das Folgende. Rudra gehören ja auch nach AV. (XI 2. 10 f.) die vier Himmelsgegenden, der Himmel, die Erde, der weite Luftraum, alles was auf der Erde lebt und webt u. s. w. Ähnliches wird AV. IV 28. 1 von Bhava und Çarva gesagt. Man kann solche Ausdrücke nicht einzig und allein als schmeichlerische Hyperbeln auffassen. Und dann herrscht er natürlich auch über Rind, Ross, Mensch, Ziege, Schaf (XI 2. 9). Dadurch verliert das, was von seiner Beziehung zu den Waldtieren und der Wildnis überhaupt gesagt wird, nicht seine Bedeutung. Denn es heisst, dass er die Waldtiere jagt, und er wohnt ja in den Wäldern, steht also zur Wildnis und deren Bewohnern in besonderer Beziehung, nicht nur allgemein in der Eigenschaft als Herr der ganzen Schöpfung. Eine Naturgebundenheit dieser Art finden wir nicht nur bei Rudra, sondern bei mehreren der vornehmsten Repräsentanten der volkstümlichen Götterwelt Indiens. Wir brauchen darum nicht Anstand zu nehmen, dieselbe auch in Bezug auf Rudra zu konstatieren. — Schliesslich ist ja aber Rudra auch der grosse Vernichter, dessen morderischen Neigungen alle Geschöpfe gänzlich preisgegeben sind. Im AV. XI 2. 9 könnte schlechterdings dieser letzte Gedanke ausgedrückt sein: "Dir — als dein Besitz, worüber du nach Gutdünken verfügst (vielleicht auch: als deine Opfertiere) — sind zugeteilt: Rind, Ross, Mensch etc."

[1] Vgl. Winternitz' Erwägungen im Indog. Anz. VIII 38.

Wir können es an dem Angeführten genug sein lassen. Deutlicher als in den oben gegebenen Beispielen lässt sich Rudras nahe Beziehung zu Wäldern und Bergen kaum ausdrücken. Wie wir gesehen haben, sucht man diesen Zug bei dem rigvedischen Rudra vergebens. Anders liegt der Fall bei Çiva, bei dem er eine wesentliche Seite seiner Persönlichkeit bezeichnet. Es verrät sich hier die intime Verwandtschaft, welche den nachrigvedischen Rudratypus mit Çiva verbindet, und wir werden fortan bei den Versuchen, die verschiedenen Züge von Rudras Physiognomie klarzulegen, immer wieder auf den letzteren hingewiesen werden.

Als eines der gewöhnlichsten Attribute Çivas erscheint der Ausdruck *giriça* Bergbewohner[1]. Weiter heisst er *girīça* und *giritra*, *giribhāndava*, *girika*[2], *girimāla* (MBh. XIII 14. 312), *giri-vṛkṣālaya* (ibid. XII 284. 105), *giriruha* (XIII 17. 51). Ein Fest für Çiva als Berggott wurde im Frühlingsmonat Vaiçākha gefeiert[3]. Sein Charakter als wilder Waldgänger kommt sehr deutlich MBh. III 39 heraus, wo er dem Arjuna in der Gestalt eines Kirāta-Jägers entgegentritt, bewaffnet mit Bogen und Pfeilen und begleitet von Umā als Kirātī und einer Menge Dämonen (Bhūtas) nebst weiblichen Wesen in Kirātagestalt. Der Zweikampf zwischen ihm und Arjuna kommt zustande als beide denselben Eber mit ihrem Pfeil erlegen. "Wer bist du, der du in diesem öden Wald umherstreichst", fragt ihn Arjuna, "fürchtest du dich nicht in dieser grausigen Wildnis?" Man darf diese Kirātaverkleidung Çivas nicht als eine freie Erfindung der dichtenden Phantasie auffassen, die darauf abgesehen sei, dieser Szene grösseres Leben zu verleihen, eine Spannung zu schaffen[4]. Das Auftreten des Gottes in der obigen Situation stimmt allzu gut mit dem, was wir sonst von dem Wesen und der äusseren Erscheinung Çivas und seines vedischen Vorgängers wissen. Çiva wurde ja wie Rudra als ein Mörder von Menschen und

---

[1] z. B. MBh. III 39. 72; 40. 27; X 6. 34; XIV 8. 17; 65. 2. Vgl. weiter BR.

[2] Vgl. BR. unter den betreffenden Worten.

[3] Hopkins, Ep. Myth. 220.

[4] Die Verkleidung ermöglicht nämlich den erbitterten Kampf zwischen dem gewaltigen Helden Arjuna und dem noch gewaltigeren Gott Çiva. Erst nachdem Arjuna vollständig besiegt worden ist, entdeckt er zu seinem Erstaunen, dass er mit Çiva selbst und nicht mit einem verächtlichen Kirāta gekämpft hat, und fällt dann in Anbetung nieder.

Tieren aufgefasst. Auf den Abbildungen sieht man, wie er ein Opfer mit seinem Triçūla aufspiesst[1]. An der Seite des Gottes — oder auf seiner linken Hand stehend — erscheint auf den bildlichen Darstellungen sehr oft eine Gazelle (*mṛga*)[2]. Damit wollte man zweifellos von Hause aus die innige Beziehung veranschaulichen, in der Çiva — als Jäger — zur wilden Natur steht[3], obgleich sie später als eine von dem Gotte bei der Zerstörung von Dakṣas Opfer[4] eroberte Trophäe gedeutet wurde und schliesslich in ein stilisiertes Emblem[5] "ein blosses Symbol, specially distinguishing him from the other gods", überging[6].

---

[1] Ich verweise wegen dieser Züge auf einen späteren Abschnitt.

[2] Siehe die Abbildungen bei KRISHNA SASTRI Fig. 62, 63, 59, 72, 81, 84 und die Abbildungen von Götteremblemen u. s. w. p. 272 Fig. 17. Er heisst im MBh. XIII 17. 87 *mṛgālaya*, Komm. *aṅkādhiropitamṛga ityarthaḥ*. Wird schon hier an eine bildliche Darstellung angespielt?

[3] Mit Çivas Mṛga und den Löwen und Tigern der Durgā-Kālī und ihrer Mitschwestern (s. gleich unten) vergleiche man die wilden Tiere im Gefolge des Dionysos (Hinde, Hirsche, Panther — als Begleiter oder Zugtiere des Gottes, ROSCHER, Lex. I: 1 Sp. 1095 ff.) und der Artemis (die "Diana von Versailles" hat eine Hinde an ihrer Seite), welche offenbar die Beziehung dieser Gottheiten zum wilden Naturleben symbolisieren. Denselben Gedanken bringen die auf der Statue der ephesischen Diana dargestellten wilden Tiere zum Ausdruck.

[4] Über den Mythus von Dakṣas Opfer in der Version des MBh. und der Purāṇas s. MUIR OST. IV 312 ff., und über die erwähnte Deutung von Çivas *mṛga* KRISHNA SASTRI 267. Dass diese Deutung eine spätere Erfindung bezeichnet, scheint auch daraus hervorzugehen, dass in einigen Darstellungen auch Durgā zusammen mit einer Gazelle (ausser dem Löwen, vgl. unten) abgebildet wird, KRISHNA SASTRI 199; Fig. 124 u. 125.

[5] Die eben genannte kleine Miniaturgazelle, die mit den beiden Hinterbeinen auf zwei Fingern der linken Hand des Gottes steht.

[6] Der zitierte Ausdruck stammt von KRISHNA SASTRI (267), nach welchem der Mṛga in dieser Weise aufzufassen ist. — Auch wenn die genannte Çivadarstellung wirklich zunächst auf dem Mythus von Dakṣas Opfer begründet sein sollte, ist es schwer in diesem Bilde des Gottes nicht den Jäger mit seinem Mṛga zu erkennen (s. gleich unten). Dachte man sich Dakṣas Opfer in der Gestalt einer Antilope vor Çiva fliehend, wie das Götteropfer im MBh. X 18? Die bei MUIR gegebenen Versionen der betreffenden Legende enthalten kein Moment, welches dem hier besprochenen Zug entspräche. — Am nächsten liegt es, den von KRISHNA SASTRI herangezogenen Mythus als ein Aition aufzufassen, erfunden, um zu erklären, warum Çiva von einem Mṛga begleitet war. In derselben Weise wusste man zu erklären, warum Çiva einen Totenschädel (als Trinkschale) in der Hand trägt: Çiva machte sich einmal eines Brahmanenmordes schuldig, als er eines der Häupter des Gottes Brahmā abhieb, und zur Strafe dafür blieb Brahmās Schädel an seiner Hand haften (KRISHNA SASTRI 97 ff.).

Man hat wohl, wie wir schon angedeutet haben, in dieser Darstellung von Çiva nur den Jäger mit seinem Wild zu sehen. Rudra war ja ein Mṛgavyādha, und dasselbe gilt von Çiva — er heisst MBh. VII 80. 58 und 59 *vyādha* ("weil er Wild erlegt", *mṛgahananāt*, sagt der Komm.), und MBh. XIV 8. 18 findet sich *mṛgavyādha* unter seinen Namen — und zum Bilde des Jägers scheint ja nach den oben angeführten Mythen zu schliessen, jedenfalls ein Mṛga gehört zu haben, man vergleiche auch Çivas Benennung *mṛgabāṇārpaṇa* MBh. XIII 17. 38, "der Mṛgas mit seinem Pfeil durchbohrt". — In dem Çiva-Kirāta erscheint also nur der Gott in seiner volkstümlichen und ursprünglichen Gestalt[1]. Nach Mahīdhara hätte man im Çatarudriya an die entsprechende Erscheinung Rudras gedacht, wenn man dort "den Hunden und Herren von Hunden" Verehrung bezeugt (VS. XVI 28: *namaḥ çvabhyaḥ çvapatibhyaçca vo namaḥ*). Die genannten *çvapati's* (= *çvapālakāḥ* nach Mahīdh.) waren nämlich Diener des in Kirātagestalt auftretenden Rudra (*kirātaveṣasya rudrasyānucarāḥ*). Dass der Hund wirklich zum Gefolge Rudras sowie Çivas gehört, werden wir später sehen.

Dem Charakter Çivas als eines wilden Waldbewohners entspricht wie bei Rudra seine charakteristische Tracht, die rohe Tierhaut[2]. Die Benennung *kṛttivāsas* gehört im MBh. zu den stehenden Attributen Çivas[3], und so heisst auch Rudra in dem sicher sehr alten Traiyambakaritual (TS. I 8. 6 1; VS. III 61; MS. I 10. 4; Kāṭh. S. IX 7). Über die nähere Beschaffenheit dieses Kleides gibt uns z. B. MBh. VII 201. 65; XIII 14. 387 nähere Auskunft, wo er als *vyāghrājina*, "in Tigerfell gekleidet", bezeichnet wird[4]. So erscheint er auch auf den bildlichen Darstellungen[5]. Mitunter sieht man ihn in ein Elephantenfell gehüllt,

---

Ähnliche Trinkschalen finden wir indessen bei mehreren indischen Volksgottheiten desselben schreckerregenden Typus wie Çiva. — Wie der Mṛga Çivas werden in mehreren Fällen auch die Waffen der Götter (Axt, Triçūla) auf den Bildwerken in Miniatur dargestellt, vgl. Krishna Sastri, Plate IV Fig. 16 (16 a), 15.

[1] Kirātī ist eine Benennung auch der Durgā (BR.).

[2] Er heisst MBh. XIII 17. 38 *ārdracarmāmbarāvṛta*, "in ein frisches Tierfell gehüllt".

[3] Z. B. VIII 34. 51; X 7. 6; XIV 65. 23.

[4] Vgl. das Pantherfell des Dionysos (Roscher, Lex. I: 1 Sp. 1097).

[5] Krishna Sastri 76; Ward I 15, 27. Eine gute Abbildung findet man bei Martin, The gods of India 214. An der letzten Stelle hat er ein wildes

so als Bhairava [1]. In einigen Fällen, wie wenn er MBh. VII 50. 39 als *valkalājinavāsas* (in Bast und schwarzes Antilopenfell gekleidet) und XIII 14. 289 als *kṛṣṇājinottarīya* bezeichnet wird, wird an Çivas Asketentracht gedacht sein [2]. Aber diese ganze Seite im Wesen des Gottes wie die derselben entsprechende äussere Tracht muss eine spätere Erfindung sein, aus einer Zeit herrührend, in der das Asketentum als tragendes Prinzip der Religion in Geltung gekommen war und eine allgemeine Verbreitung gefunden hatte, nicht zum wenigsten in den Kreisen, die Çiva als höchsten Gott verehrten. Dann wurde aus Çiva der grösste aller Asketen, ein unübertroffener Meister der Yogapraxis [3]. Dass indessen Çivas Tierfell nicht seinem Asketentum entstammt, sondern auf die intime Beziehung des Gottes zur wilden Natur zurückzuführen ist, ergibt sich ja daraus, dass wir dieselbe Kostumierung beim vedischen Rudra finden. So verhält es sich auch mit der als Çivas Gemahlin betrachteten und ihm ganz wesensgleichen Göttin Kalī-Durgā [4]. Sie ist nämlich (als Kālī und als Cāmuṇḍā) in ein Tigerfell gekleidet und trägt (als Kālī) einen Gürtel aus Elephantenhaut [5]. Und noch mehr. Auch wilde Tiere sind mit

und rauhes Äussere, ist nackt mit Ausnahme der Hüften, die vom Tigerfell gedeckt werden und hat ein gewaltiges, struppiges Haar. Es ist die bekannte Szene, wo er die vom Himmel herabsteigende Göttin Gangā, d. h. den aus den Felsen des Himālaya niederstürzenden Fluss Ganges, in sein Haar aufnimmt. Vgl. wegen dieser Legende Muir OST. IV 307.

[1] Krishna Sastri 151; Fergusson and Burgess, Cave Temples of India 436.

[2] An der vorigen Stelle ist im selben Zusammenhang von Çivas unablässigen Kasteiungen gesprochen worden.

[3] Als solcher wird er vorgestellt (und abgebildet) unter einem Feigenbaum im Kreise seiner Schüler sitzend, versunken in Meditation, mit einem Gesicht, dessen Ruhe die tiefe innere Stille des Gottes wiederspiegelt, vgl. Krishna Sastri 89 ff. Hier hat Çiva sich also der urwüchsigen Wildheit gänzlich entäussert, die sonst seit ältester Zeit das Grundelement seines Wesens bildete. — Mit dem oben Behaupteten ist natürlich über das zügellose, zugleich selbstverödende und ausgelassene "Asketentum" nichts gesagt, welches von altersher die professionellen Çiva-Verehrer gekennzeichnet hat und in vielen Zügen das deutlichste Gepräge roher Urwüchsigkeit trägt.

[4] Es gilt im allgemeinen von den Göttinnen vom Typus der Durgā, dass sie in viel höherem Masse als Çiva ihre primitive Ursprünglichkeit bewahrt haben. Es ist, als ob sie die primitivsten und barbarischsten Seiten seines Wesens personifizierten.

[5] Krishna Sastri 197, 194. — In Skandas Dämonengefolge finden sich nach MBh. IX 45. 88 solche, die in die Felle grosser Elephanten und andere, die in schwarze Antilopenfelle gekleidet sind.

Durgā und ihresgleichen vereint, als ihre Begleiter, Reittiere u. dgl. So reitet Durgā als *Mahiṣāsuramardinī* (den Büffeldämon tötend) auf einem Löwen, der seiner Herrin im Kampf behilflich ist[1]. Oft sieht man den Löwen an ihrer Seite[2]. Der Kātyāyanī, die als eine Form von Durgā betrachtet wird, dient der Tiger als Reittier[3]. Dass nun diese Göttin (Umā-Durgā) wirklich seit ältester Zeit ganz wie Rudra-Çiva besonders in Bergen und Wäldern hausend gedacht wurde, auch wo sie als selbständige Göttin auftritt und nicht nur als Çivas weibliches Pendant, können wir aus mehreren Textstellen deutlich sehen. Nach MBh. VI 23. 11 wohnt sie in der Wildnis (*kāntāravāsinī*); sie haust in den Wäldern des Berges Mandara (ibid. v. 4). In den Vindhyabergen hat sie ihre beständige Wohnung und empfängt dort ihre blutigen Opfer (MBh. IV 6. 17 ff.: *vindhye tava sthānaṃ hi çāçvatam*; in derselben Weise Hariv. 3251 ff., Muir OST. IV 369). Man vergleiche hierzu ihre vielen auf die Berge anspielenden Epitheta: Pārvatī, Çailasutā Pārvatī, Giriputrī, Girirājaputrī, Girijā, Girīçā[4]. Von grossem Interesse ist nun, dass wir in einem noch älteren Texte, der Kena-Upaniṣad, von einer Göttin Umā *haimavatī* hören[5]. Wir dürfen uns durch das spekulative Milieu, in welchem diese Göttin hier erscheint[6], nicht über ihre wirkliche Natur täuschen lassen. Die Tatsache, dass Umā, Çivas Gemahlin, nicht nur mit den Bergen im allgemeinen, sondern wie Çiva ganz besonders auch mit dem Himālaya verbunden wird, nötigt uns, in der Umā Haimavatī der Kena-Upaniṣad eben die erstgenannte Göttin zu

---

[1] Krishna Sastri 202 ff., Abbildung Fig. 132 und Martin a. a. O. 189. Im MBh. III 231. 29 wird Çivas Wagen von tausend Löwen gezogen.

[2] Krishna Sastri, Fig. 124, 125, 129, 131.

[3] ibid. 202.

[4] Hopkins, Ep. Myth. 224. — Nach Temple, Pañjab Notes and Queries I 13[105] wird Durgā (heutzutage) unter dem Namen von Nandā Devī am Trisūl, einem der höchsten Gipfel des Himālaya, alle drei Jahre mit Ziegenopfern verehrt. Sie entsendet Seuchen unter Menschen und Tiere. In Garhwāl lebt die Göttin Kālī auf dem Gipfel des Berges Bhadan Garh und sendet Krankheiten aller Art, ibid. I 25[215]. — Nach Krishna Sastri (177) sind die berühmtesten Tempel des mit Çiva und Durgā eng verwandten Skanda auf Bergspitzen (hill tops) belegen, woraus er schliesst, dass er "with the ancient tree-and-serpent-worship and the sylvan deities" verbunden ist.

[5] Die Stelle ist III 25.

[6] Sie vermittelt den Göttern die Kenntnis des Brahman.

sehen[1]. Die Vorstellung vom Verweilen Rudra-Çivas und seiner Gemahlin in den Bergen geht offenbar auf die vedische Zeit zurück. Die Benennung *haimavatī* führt uns indessen weiter. Hatten Rudra und seine Gemahlin schon in der Vorstellung der vedischen Zeit ihre Wohnung im Himālaya? Gewisse Umstände, ausser dem schon genannten, scheinen mir eine solche Annahme zu erlauben. Es wurde soeben von Çivas Verweilen auf dem Himālaya gesprochen. Ich gebe einige Beispiele. "Hier auf dem Scheitel des Himālaya hat Maheçvara ewig seine Wohnung" [2], heisst es MBh. V 111. 5 in einer Beschreibung dieses Gebirges. Er lebt dort mit seiner Gemahlin (*devī*), die Schöpfung vernichtend und wieder ins Leben rufend beim Ende und Beginn der grossen Weltepochen, sagt der Askete Upamanyu zu Kṛṣṇa, welcher nach dem Himālaya gepilgert ist, um Çiva zu treffen (XIII 14. 16 ff.). Er treibt beständig Askese auf dem Himālaya (XII 327. 20 ff.). Dies Gebirge ist ihm lieb (III 39. 80 f.)[3]. Nach dem Liñga-Purāṇa wird der Himālaya ausser von Rakṣas, Piçācas und Yakṣas auch vom Bhūtapati, d. h. von Çiva dem Dämonenherrn, bewohnt[4]. So liegt auch Çivas Himmel, der (Berg) Kailāsa, im Himālaya[5]. Aber das MBh. kennt auch einen anderen Gipfel dieser gewaltigen Alpenkette, der von Çiva zu Wohnsitz besonders ausgewählt war, und der für die Vorstellung einer älteren Zeit dieselbe Rolle gespielt zu haben scheint, welche später dem Kailāsa zukommt, nämlich den Muñjavant[6]. Auf

[1] Über die Person der Göttin gibt uns die Upaniṣad nichts zu wissen. Aber auch wenn sie hier von spekulativem Wesen wäre, was wahrscheinlich ist — man vergleiche Çañkara, nach welchem sie die Vidyā in der Gestalt Umās ist — würde dies für unsere Frage wenig bedeuten. In Indien sind ja auch diejenigen Göttergestalten keineswegs vor spekulativer Bearbeitung und Umdeutung geschützt gewesen, die am wenigsten von allen irgend welche Bedingungen dafür darzubieten schienen. Das beste Beispiel bietet Çiva. — Es genügt uns zu wissen, dass man schon zu dieser Zeit eine Umā Haimavatī kannte. Schon WEBER, I. St. II 186 ff. identifizierte sie mit Rudra-Çivas Gemahlin und setzt ihren Beinamen *haimavatī* zu Rudras Bezeichnungen *giriça, giriçanta, giriçaya, giritra* im Çatarudriya in Beziehung.

[2] *himavatpṛṣṭhe nityam āste maheçvaraḥ.*

[3] Arjuna zu Çiva: *bhagavan darçanākāñkṣī prāpto'smīmaṃ mahāgiriṃ dayitaṃ tava deveça.*

[4] KIRFEL, Die Kosmographie der Inder 59.

[5] KIRFEL, ibid.

[6] Der Kailāsa wird schon im MBh. als Çivas Wohnsitz angesehen. Unter Çivas tausend Namen findet sich die Bezeichnung *kailāsagirivāsin* (SÖRENSEN,

dem Scheitel des Himālaya, heisst es MBh. XIV 8. 1 ff., liegt der Berg Muñjavant. Dort wohnt Çiva beständig (*nityam āste*) zusammen mit seiner Gemahlin und seinen Bhūtas. Er ist stets mit Kontemplation beschäftigt, sitzt unter den Bäumen oder auf den wilden Gipfeln des Berges, oder in dessen Höhlen, und wird von Göttern und allerlei Wesen angebetet. Der Berg glänzt wie die Sonne. Es herrscht dort weder Hitze noch Kälte, weder Wind noch Sonne, nicht Hunger, nicht Durst, nicht Tod und keine drohende Gefahr — aber kein Sterblicher kann diesen Berg jemals mit seinen leiblichen Augen zu sehen bekommen[1]. Der Gott hat also hier seinen festen Wohnsitz, und der Beschreibung nach läge es am nächsten, den Berg als Çivas Himmel aufzufassen[2]. Nun wird bekanntlich bei dem vedischen Traiyambakahoma ein Spruch verwendet, in dem man Rudra bittet, mit der Opfergabe als Wegzehrung *paro mūjavataḥ* zu gehen[3]. Soll man unter dem Ausdruck *mūjavataḥ* ein Volk sehen, die im AV. V 25 wiederholt erwähnten Mūjavants, zu denen man in dem genannten Beschwörungshymnus das Fieber fortwünscht, oder den Berg M.? Den ersteren Sinn legt das Çat. Br. in die Formel hinein[4].

Index to the Names in the MBh.). Man sucht den genannten Berggipfel auf und treibt dort Askese um Çiva zu gewinnen: I 223 f.; III 106. 10 ff.; III 108. 26 ff. Aber so ausdrücklich wie Muñjavant (s. u.) wird Kailāsa kaum als Çivas spezielle Residenz erwähnt. MBh. III 109. 16, nachdem Çiva die vom Himmel herabkommende Gangā empfangen hat, heisst es dass er "zusammen mit den dreissig", allen Göttern also, nach dem Kailāsa ging. In der III 139. 11 ff. gegebenen Beschreibung des Berges wird von einem Verweilen Çivas daselbst nichts gesagt. Wohl aber sieht man aus dieser wie aus mehreren anderen Stellen des MBh. wie Rāmāyaṇa (vgl. Sörensen a. a. O. unter "Kailāsa"), dass Kuberas Palast auf diesem Berge gelegen war und dass es von den Göttern besucht wird.

[1] Auch MBh. X 17. 26 ist der Muñjavant sein Wohnsitz, er kasteit sich am Fusse des Berges. Der Epos kennt auch ein Muñjapṛṣṭha, "die Muñjahöhe", einen Berggipfel des Himālaya (*çṛṅgaṃ himavataḥ*), einen heiligen und von Rudra bewohnten Ort (*pitṛdevarṣipūjita, deço rudrasevitaḥ*), MBh, XII 122. 2, 4. Haben wir hier an den Muñjavant zu denken oder den Namen mit dem Tīrtha Muñjavaṭa, wieder einer Wohnstätte Çivas (*sthānoḥ sthānam, sthānaṃ devasya,* Sörensen a. a. O. unter dem Worte) zusammenzustellen? Vgl. *muñjāvaṭa* = muñjapṛṣṭha, ibid.

[2] Dass der Berg hier den Charakter einer Einsiedelei des Gottes hat, steht natürlich mit der Auffassung einer späteren Zeit von Çiva als einem Asketen im Zusammenhang.

[3] *eṣa te rudra bhāgas, taṃ juṣasva, tenāvasena paro mūjavato 'tīhi* (TS. I 8. 6 k).

[4] II 6. 2, 17: *atra ha vā asya paro mūjavadbhyaç caraṇam.*

Aber die indischen Ausleger kennen auch einen Berg Mūjavant, den sie mit dem epischen Muñjavant identifizieren. So kommentiert schon Yāska den Ausdruck *somasya maujavatasya* im RV. X 34. 1 folgendermassen: *maujavato mūjavati jāto, mūjavān parvato, muñjavān* (Nir. IX 8); ebenso Sāyaṇa zu RV. I 161. 8. Dass die vedischen Inder wirklich einen Berg mit diesem Namen kannten, zeigt die im Baudhāyana-Ritual übliche Frage an den Somaverkäufer: *mūjavatā3 iti* (vom Mūjavant?) und die Antwort *mūjavato hi*[1], ein Passus, welcher sich schon im Sūtratext dieser Schule findet[2]. Auch in dem schon angeführten Opferspruch aus dem Traiyambaka-Ritual kann man bei *mūjavataḥ* sehr wohl an einen Berg denken. Und so muss die MS. die Stelle gefasst haben, wenn sie sie mit folgenden Worten kommentiert: *girir vai rudrasya yonir, ato vā eṣo 'nvabhyavacāraṃ prajāḥ çamāyate, svenaivainaṃ bhāgadheyena svaṃ yoniṃ gamayati* (I 10. 20, p. 160. 16 ff. Kāṭh. S. drückt sich in derselben Weise aus, XXXVI 14, p. 89, 13 ff.). Man bekommt durch diese Übersetzung ("geh über den Mūjavant hinaus") einen ebenso guten wenn nicht besseren Ausdruck für den in der Formel enthaltenen Wunsch, dass Rudra sich so weit weg begeben soll wie nur möglich[3]. Unter solchen Umständen kann man m. E. nicht umhin, in *mūjavataḥ* an der eben besprochenen Stelle, den Berg Muñjavant der Epen zu sehen, auf dem ja Rudra seinen festen Wohnsitz hatte[4]: Rudra soll sich dorthin begeben, wo er zu Hause ist (*girir vai rudrasya*

[1] *mūjavatparvatād āhṛta iti dhyāyet.* (Prayoga, angeführt bei Hillebrandt, VM. I 63).

[2] VI 14 (p. 172, 1 ff.).

[3] Es scheint natürlicher, eine Person über einen Berg als über ein Volk hinaus fortzuwünschen. Man bemerke, dass an der oben angeführten Stelle, AV. V 22, der persönlich gedachte Takman nicht über die Mūjavants und die anderen hier genannten Völker hinaus, sondern zu ihnen weggewünscht wird. Der unterliegende Gedanke ist wohl, dass er dort nach Belieben wüten mag. — "Jenseits des Mūjavant" ist auch ein stärkerer Ausdruck als "jenseits der Mūjavants". Nicht nur der grosse Abstand, auch der hohe Berg soll Rudra von den Menschen absperren.

[4] Mahīdhara muss den Ausdruck so aufgefasst haben, wenn er kommentiert: *Mūjavān nāma kaçcit parvato rudrasya vāsasthānam.* Es scheint mir, dass man in einem Fall wie dem vorliegenden der indischen Tradition sein Vertrauen schenken muss. Es handelt sich ja doch um eine Lokalität, mit der man in der vedischen Zeit — wenn der aus dem Baudh.-Ritual angeführte Passus nicht eine tote Formel ist, kann man sogar sagen durch die ganze vedische Zeit — allgemein vertraut gewesen zu sein scheint.

yoniḥ), statt unter den Menschen Schreck und Verderben zu verbreiten [1]. Der Mūjavant als Rudras Himmel gehört dann der Vorstellung einer älteren Zeit an und wurde später in dieser Eigenschaft durch den Kailāsa ersetzt. Man vergleiche nun zu der hier geltend gemachten Auffassung die oben angeführte Bezeichnung der Göttin Umā in der Kena-Upaniṣad, welche darauf hindeutet, dass man schon zur vedischen Zeit den Wohnsitz des Rudra und seiner Gemahlin und auch wohl anderer Götter in das grosse Gebirge im Norden, den Himālaya, verlegte. Einen weiteren Beitrag gibt uns Keçava — wenn wir ihm trauen dürfen — in seinem Kommentare zu der im Kauç. S. 51. 7—8 vorgeschriebenen und oben bereits erwähnten [2] Zeremonie. Man opfert in der Wildnis einem nahegelegenen Berge, und nach Keçava soll dies mit folgendem Spruche geschehen: *himavate tvā juṣṭaṃ nirvapāmi, himavate tvā juṣṭaṃ prokṣāmi, himavantaṃ gacchatu haviḥ svaheti.* Man denkt also an den Himālaya. Das Beispiel hat für unsre Frage ihre besondere Bedeutung auf Grund der Rolle, welche Rudra, Bhava, Çarva etc. bei diesem Ritus als "Berggottheiten" spielen, vgl. oben. Dass wir in den oben erörterten Vorstellungen ein Stück genuinen vedischen Volksglaubens zu sehen haben, der hier an einem einzelnen Punkte an den Tag tritt, scheint mir unzweifelhaft. Die Alpenkette des Himālaya wurde in der nachvedischen Zeit, wohl auf Grund ihrer gewaltigen Höhe, als eine besonders heilige Gegend angesehen. Nirgends waren nach indischer Vorstellung Himmel und Erde einander so nahe wie hier, wo die Götter sich zu versammeln pflegten, wo sie gern verweilten und wo einige von ihnen, wie wir gesehen, ihre ewigen Wohnungen hatten. Hier im Norden ging der Weg, der von der Erde zum Himmel führt, "der Götterweg" (*divyo devapathaḥ, devayāna, devalokasya mārgaḥ*), auf welchem die Himmlischen zwischen beiden Welten wandeln, der aber von

---

[1] Die vorgeschlagene Deutung scheint sich mit dem Wortlaut des Mantra nicht ganz wohl vereinen zu lassen. Man würde "geh nach dem Mūjavant", nicht "über den M. hinaus" erwarten. Aber die apotropäische Tendenz des Spruches kann leicht eine stärkere Formulierung hervorgerufen haben. Man kann auch mit einer Vorstellung wie im MBh. VI 6. 24 ff. rechnen, wo Çiva mit seiner Gemahlin in den Wäldern auf der Nordseite des Berges Meru spielt.

[2] S. 32.

den Sterblichen nicht betreten werden kann[1]. Hier lag auch das grosse Fabelland der Dichtung, das stets die Phantasie beschäftigte, der Schauplatz unzähliger mythischer und märchenhafter Begebnisse. Es lässt sich nicht anders denken, als dass dieser ganze Vorstellungskomplex, sowie überhaupt die Vorstellungen von den hohen Bergen als Wohnungen und Zusammenkunftsorten der Götter[2], tief in der vorhergehenden Zeit wurzeln, obgleich die vedischen Texte uns darüber in Unkenntnis lassen. Es liegt hier zweifellos einer der vielen Fälle vor, wo schon zur vedischen Zeit der Volksglauben und wenigstens die zentralen Anschauungen der geschlossenen priesterlichen Kreise, die in den vedischen Texten zu Worte kommen, beträchtlich auseinandergehen. Denn nichts geht deutlicher aus diesen Texten hervor, als dass in den Anschauungen der vedischen Dichter und Theologen der Himmel, der Ort, wo die Götter und die frommen Hingeschiedenen wohnen, mit der lichten Welt zusammenfiel, die nach ihrer Vorstellung oben über der Erde und dem Luftraum gelegen ist, also mit dem Himmel im physischen Sinne, und nicht auf Berge, weder auf wirkliche noch auf mythische, verlegt wurde[3]. — Offenbar bezeichnet die grobsinnliche Vorstellung von irdischen Bergen als Wohnungen der Götter die primitivere Anschauung, die erst mit einer fortschreitenden geistigen Entwicklung durch die idealere Himmelsvorstellung ersetzt wurde. Diese Entwicklung lässt sich sehr deutlich bei den Griechen beobachten. Hier wohnen die Götter in älterer Zeit auf dem thessalischen Olymp. Später aber wird ihre Residenz, die noch als Erinnerung einer primitiveren Vorstellungsweise den Namen Olympos trägt (vgl. Kailāsa als Bezeichnung von Çivas Himmel),

---

[1] Hopkins, Ep. Myth. 59.

[2] Mehrere Beispiele wurden schon gegeben. Vgl. weiter Hopkins, Ep. Myth. 8 ff.; 59. („The high place especially favored by the gods as their meeting-ground as well as dwelling-place, is always a hill, the higher, the better; hence a preference for the northern mountains as *tridaçānāṃ samāgamaḥ*, assembly of gods . . .“ etc. p. 8.). Auf Bergen (mythischen), so v. a. dem Weltberg Meru, sind ja in der nachvedischen (d. h. erst in den nachvedischen Texten belegten) Vorstellung die Wohnungen auch der höchsten Götter belegen, s. Hopkins a. a. O. 10 f.; Kirfel a. a. O. 93 ff.

[3] Belege dafür findet man überall. Eine zusammenfassende Darstellung der hierher gehörenden Anschauungen der vedischen Kreise gibt Kirfel a. a. O. 37 ff.

in den Himmel verlegt. In derselben Weise geht auch in Indien die angeführte volkstümliche Anschauung von den Bergen als den Wohnsitzen der Götter auf Zeiten zurück, die vor der Entstehung der vedischen Himmelsvorstellung liegen. Wenn die vedischen Texte in diesem Punkte schweigen, liegt das nur an dem priesterlichen Charakter der in denselben enthaltenen Überlieferungen.

Wir haben also mit Rudras Gestalt, wie schon oben hervorgehoben wurde, den Boden des vedischen Volksglaubens betreten. Es wird im folgenden ein Versuch gemacht werden, einen Teil dieser Religionsschicht, nämlich den volkstümlichen Opferkultus, einigermassen blosszulegen. Wir werden dabei die Untersuchung nicht allzu streng auf Rudras Person beschränken. Es wird sich indessen, wie ich hoffe, herausstellen, dass sie nichtdestoweniger für ein rechtes Verständnis der letzteren von wesentlicher Bedeutung ist. Ehe wir weiter gehen, sollen indessen noch ein paar Fragen kurz berührt werden, die ihren Platz in dem obigen Zusammenhang haben. Ich denke zunächst an den Umstand, dass die Texte konsequent Rudra den Norden als seine Himmelsgegend zuweisen, ein Sachverhalt, das durch die letzten Ausführungen seine Erklärung bekommt.

"Der Norden ist Rudras Himmelsgegend" (*rudrasya dik*) heisst es an einer Menge Stellen, und demgemäss sollen auch auf Rudra bezügliche Opferhandlungen im Norden vollzogen werden[1]. Im Norden des vedischen Landes liegt das Gebirge. In den Bergen haust Rudra, und im Himālaya hat er seine Wohnung. Man versteht nun, warum der Norden Rudras Gegend werden musste, während sonst der Osten als der Bereich der Götter angesehen wurde. Vergleiche hierzu Çat. Br. IX 1. 1, 10, wo der beim Çatarudriyahoma beobachtete Gebrauch, die Spenden nördlich vom Agnialtar und gegen Norden gewendet darzubringen, folgendermassen erklärt wird: *etasyāṃ ha diçy etasya devasya gṛhāḥ, svāyām evainam etaddiçi prīṇāti, svāyāṃ diçy avayajate.* Der Ausdruck *gṛhāḥ* ist ja die gewöhnliche Bezeichnung für Haus, Hof, Wohnplatz. Im Norden, sagt uns also der Text,

---

[1] Çat. Br. I 7. 3, 3, 20; II 6. 2, 5, 17; V 4. 2, 10; IX 1. 1, 10; XIV 2. 2, 38; TS. II 6. 6, 5 f.; TBr. I 7. 8, 6; Āp. DhS. II 2. 33. Vgl. weiter unten. *īçānādhipā dik* ist Nordosten, *pinākidiç* dasselbe (BR.); Īçāua und Pinākin sind, wie bekannt, Namen von Rudra-Çiva.

liegt Rudras Residenz[1]. — Dass Rudra zum Unterschied von dem übrigen vedischen Pantheon eine erdgebundene Gottheit war, hat sich aus den obigen Ausführungen zur Genüge ergeben. Mit diesem Wesen des Gottes hängen ein paar Züge seiner äusseren Physiognomie, sein schwarzes Haar und sein finsteres Aussehen nahe zusammen. Rudra ist *nīlaçikaṇḍa*, "der schwarzes Haarwulst trägt", AV. II 27. 6; VI 93. 1 (Çarva); XI 2. 7; XX 132. 16; Hir. Gṛ. I 15. 6. — In Übereinstimmung mit dieser Bezeichnung erscheint auch Çiva auf den Abbildungen schwarzhaarig. Lässt sich schon der hier angeführte Zug mit der cœlesten Rudragestalt des Rigveda kaum wohl vereinen, so gilt das noch mehr von dem finsteren, schreckerregenden Aussehen, das den spätvedischen Rudra wie Çiva gekennzeichnet haben muss. In der Aitareya-Version der Nābhānediṣṭha-Legende (Ait. Br. V 14, vgl. TS. III 1. 9, 4 ff.) erscheint Rudra in der Gestalt eines schwärzlich gekleideten Mannes[2]. Im AV. XI 2. 18 stellt man sich ihn als schwarz (*kṛṣṇa*), dunkel (*asita*), mit schwarzbraunen Pferden (*çyāvāçva*) vor[3]. Gleich dem Rudra wird der Todesgott Yama in der Sāvitrīepisode des MBh.[4] als schwarzgrau (*çyāmāvadāta*), schreckerregend (*bhayāvaha*), mit roten Klei-

---

[1] Oldenberg, Rel. d. Veda 218 scheint meiner Auffassung nahe zu stehen. "Diese Stelle zeigt auch, was anderweitig stehend wiederkehrt, dass Rudras Wohnung — abgesondert vom Bereich der übrigen Götter — im Norden ist. Im Norden des vedischen Landes liegt das Gebirge. So finden sich häufige Bezeichnungen Rudras wie "Bergbewohner", "Bergwandler", Bergbeschützer" ... In den Bergen haust er zusammen mit seiner Gattin". Anders Hillebrandt, VM. II 207: "Es ergab sich, dass Rudra ein Gott der Schrecken des tropischen Klima's ist vom Beginn der heissen Zeit (*kruddhāgni*) an bis zum Übergang zum Herbst. Das ist ungefähr die Zeit, wo die Sonne am nördlichsten im Wendekreis des Krebses steht, und daher ist der Norden die Himmelsgegend, die ihm fast ausschliesslich zu eigen ist".

[2] *tad enaṃ samākurvāṇam* (scil., der seine als Opferlohn erhaltenen Kühe zusammenbringt) *puruṣaḥ kṛṣṇaçavāsy uttarata upotthāyābravīt.*

[3] Dass die offenbar zusammengehörenden Wörter *cyāvāçvam*, *kṛṣṇam* und *asitam* wirklich auf Rudra (*rudram*) und nicht auf *ratham keçinaḥ* zu beziehen sind, kann man aus der Paippalādarezension sehen, die statt *çyāvāçvam* den Ausdruck *çyāvāsyam*: "mit schwarzbraunem Gesicht" hat, was nur eine Eigenschaft Rudras (nicht die eines Wagens) bezeichnen kann. Auch die beiden anderen Ausdrücke lassen sich am besten als auf Rudra bezügliche Attribute verstehen. In der obigen Weise fasst auch der Kommentator die betreffende Stelle auf (Whitney-Lanman, AV., Note zur Stelle).

[4] Sāv. V (Satyavants Tod).

dern, roten Augen u. s. w.) dargestellt. Als Satyavant zum Leben erwacht, fragt er nach "dem finsteren Manne", (*puruṣaḥ çyāmaḥ*) der ihn fortschleppte (vv. 6 f.; 64). Und wie Rudra hat auch Yama schwarzbraune Pferde (AV. V 5. 8)[1]. Es unterliegt keinem Zweifel, dass auch die sehr charakteristische rote Farbe Rudras aufs engste mit seinem erdgebundenen Wesen zusammenhängt. Wir werden auf diesen Zug des Gottes in einem späteren Zusammenhang zurückkommen.

---

[1] Im Gegensatz zum spätvedischen Rudra und dem Herrscher der Unterwelt, Yama, ist der lichte Himmelsgott Indra blond, hat goldfarbenes Aussehen, goldfarbenes Haar, goldfarbenen Bart: *harivarpas, harikeça, hariçmaçāru* (RV. X 96. 1, 5, 8, 3). Noch im MBh. wird er als blondbartig gedacht (XII 342. 23).

III. Rudras Stellung im vedischen Ritual. Der Traiyambakahoma.

Das bis jetzt vorgelegte Material hat den spätvedischen Rudra zunächst als einen Repräsentanten der niederen, dämonischen Götterwelt erscheinen lassen. Sehr deutlich und in konkreter Lebendigkeit tritt dieser Charakter des Gottes in seinem Kulte hervor, und hier stehen uns Mittel zu Gebote, seiner Persönlichkeit etwas näher zu kommen. Auf Grund seines dämonischen Wesens ist Rudra vom Kultus der anderen Götter ausgeschlossen. Am Somaopfer, das seiner Intention nach alle Götter umfasst[1], hat er keinen Teil[2]. Im Çrautazeremoniell gehört ihm nur ein einziger bedeutenderer Ritus seit alters, nämlich der Traiyambakahoma, der beim Sākamedha, dem letzten Opfer des Cāturmāsya-Zyklus, seinen Platz hat[3]. Und auch hier nimmt er eine von den übrigen Göttern abgesonderte und mit ihnen nicht gleichberechtigte Stellung ein. Ich gebe Āpastambas Darstellung des betreffenden Ritus (VIII 17. 1—18. 10) in extenso wieder[4]. "Für jede Person, soviel der Opferer Angehörige hat samt Frauen, für so viel Kuchen auf je einem Kapāla und für noch einen

---

[1] Oldenberg, Rel. d. Veda 450.

[2] Er wird nur mit einigen Überresten, wie bei andern Opfern, bedacht, oder richtiger: er kann bedacht werden — denn die betreffende Opferhandlung tritt nicht notwendig ein und kommt nicht im Zeremoniell aller Schulen vor — und diese Reste werden nicht einmal immer im Feuer, sondern auf Kohlen ausserhalb desselben geopfert, vgl. Caland-Henry, L'Agniṣṭoma 210 und unten.

[3] Ein paar Sūtren (Çāñkh. Çr. u. Āçv. Gṛ.) kennen auch den Çūlagava als Çrautazeremonie, vgl. unten. Während aber der Traiyambakahoma als fester Teil des Çrautazeremoniells seinen Platz schon in den verschiedenen Yajurvedas bekommen hat, enthalten diese nichts über den Çūlagava. Nur in der MS. hat ein bei dem Çūlagava verwendeter Spruch (eine *āvāhana*-Formel) seinen Platz bekommen, losgelöst aus seinem eigentlichen Zusammenhang. Er bildet nämlich einen Teil eines Rudrajapa, der übrigens erst später der Saṃhitā angefügt worden ist (als *pariçiṣṭa*), II 9. 1.

[4] Die Mantras finden sich TS. I 8. 6. Für die Paralleltexte s. Keith, TS. I 118[1].

mehr nimmt der Adhvaryu Körner heraus. “Soviel wir Hausgenossen sind, so vielen habe ich Segen bereitet“, flüstert der Opferer, während (die Körner) herausgenommen werden. Stillschweigend werden (die Kuchen) fertig gemacht. Auf der Nordseite des Gārhapatyafeuers setzt er (der Adhvaryu) sie zum Backen an. Nachdem er Butter aufgegossen hat, oder ohne dies zu tun, schafft er sie auf die Vedi fort und wirft sie mit dem Spruche “der Tiere Schutz (*paçūnāṃ çarma*) bist du, der Schutz des Opferers, gewähre mir Schutz“ in einen Korb zusammen. Oder in zwei oder mehrere Körbe. Einige sagen, dass man sie auf dem Deckel eines Korbes tragen soll. “Einen Rudra nur gibt es, nicht fügt er sich einem zweiten“ (*eka eva rudro na dvitīyāya tasthe*), mit diesen Worten nimmt er vom Südfeuer einen rauchenden Feuerbrand. Man geht nach NO. und dort wirft (der A.) den überzähligen Kuchen auf einen Maulwurfhaufen mit den Worten: “Der Maulwurf, Rudra, ist dein Tier, den geniesse!“ Oder er denkt an einen Feind: “N. N. ist dein Tier“. Wenn er niemand hasst, so sage er: “Der Maulwurf ist dein Tier“. — Auf einem Kreuzwege legt er mit Hilfe des Brandes ein Feuer an, streut ringsum Gras, schneidet von der Nordseite aller Kuchen je (ein Stück) ab und opfert mit dem mittleren oder letzten Blatt eines Palāçazweiges: “Dies ist dein Anteil, Rudra, geniesse ihn zusammen mit deiner Schwester Ambikā, svāhā“. (18. 1) Mit dem Spruche: “Ein Heilmittel schaffe für Rind, Pferd und Mensch, ein Heilmittel auch für uns, dass es ein gutes Heilmittel sei, Wohlergehen für Widder und Schaf“ und mit dem folgenden umsprengt man das Kreuzwegfeuer mit Wasser. Der Opferer flüstert: “Wir fanden Rudra ab, o Ambā, ab den Gott Tryambaka, dass er unser Glück vermehre, dass er uns wohlhabender mache, reich an Vieh, dass er uns frei gebe“[1]. Mit dem Verse: “Tryambaka verehren wir, den wohlduftenden, Wohlstand vermehrenden; wie eine Gurke vom Stengel möchte ich mich vom Tode, nicht von der Unsterblichkeit losmachen“ gehen sie um das Feuer von links nach rechts herum. Hat der Opferer eine heiratslustige Tochter, so soll sie das Feuer umschreiten und sagen: “Tryambaka verehren wir, den wohlduftenden, der einen Gatten verschafft; wie eine Gurke wom Stengel möchte ich mich von hier, nicht aber von dem Gatten

[1] fest mache? *vyavasāyayāt.*

losmachen“. Man wirft die Kuchen in die Höhe, fängt sie wieder auf und wirft sie mit dem Verse: “Tryambaka verehren wir“ zusammen in die Hände des Opferers und nimmt sie dann wieder an sich mit dem Spruche: “Glück seid Ihr, möchte ich an eurem Glück Anteil erlangen“. In dieser Weise wirft man sie dreimal zusammen. Ebenso soll man sie in die Hände des heiratslustigen Mädchens werfen, wobei diese den Spruch in der oben erwähnten Weise abändert[1]. Man wirft sie zusammen, indem man jedesmal (das Feuer) umschreitet, so nach einigen. Der Adhvaryu wirft sie dann in einen, zwei oder mehrere Körbe. Mit dem Spruch: “Dies ist dein Anteil, Rudra, den geniesse, gehe mit diesem als Wegzehrung über den Mūjavant hinaus“ hängt er sie an einen, zwei oder mehrere Bäume. Oder er wirft sie in zwei Körbe und hängt diese an ein Tragjoch, das er auf einen dürren Baumstumpf oder einen Ameisenhügel legt. Dann sagen sie dreimal die Worte: “Abgespannt hat seinen Bogen der Bogenträger, der Fellbekleidete“ und halten jedesmal danach den Atem an. Sie giessen Wasser rings um die Körbe und kehren schweigend, ohne sich umzusehen, zurück, legen mit dem Spruch: “Gedeihen bist du, möchten wir gedeihen“ Brennholz an das Āhavanīyafeuer und verehren das Wasser mit dem Mantra: “den Wassern ging ich nach“.

Dämonische Mächte sind von dem Opferplatz der Götter ausgeschlossen. Ganz in derselben Weise wie hier opfert man beim Rājasūya der Nirṛti auf einem rauchenden Feuerbrand ausserhalb des Opferplatzes (Āp. Çr. XVIII 8. 16 ff.). Und bei dem ebenfalls dem Rājasūya einverleibten Apāmārgahoma, einem gegen die Rakṣas gerichteten Beschwörungsritus, sind nach Kāty. Çr. “Himmelsrichtung und Feuer wie bei (dem Opfer für) Tryambaka“[2]. Beim Tieropfer werden Magen, Exkremente und Blut des Opfertieres als Anteil der Dämonen in eine Grube ausserhalb des Opferplatzes gebracht[3]. Auch der rauchende Feuerbrand (*ulmu-*

---

[1] So der Komm. Das Sūtra lautet: *patikāmāyāç caivaṃ samāvapeyus tathaiva mantram saṃnamayatyaḥ*. Ich sehe in *saṃnamayatyaḥ* mit Caland und Hillebrandt (ZDMG. LII 428 und VM. II 188[4] resp.) einen unregelmässigen Genitiv fem. — Dass der Text in der angegebenen Weise zu fassen ist, kann man aus dem Ritual anderer Schulen sehen, vgl. Caland a. a. O.

[2] Vgl. wegen dieser Riten Weber, Über die Königsweihe resp. 11 f. u. 17 f.; Hillebrandt, Rituallit. 144.

[3] Schwab, Tieropfer 131 f., Hillebrandt a. a. O. 123. Ein Darbhahalm,

kaṃ dhūpāyat) oder — was dasselbe ist — das mit demselben angelegte Feuer bezeichnet die betreffenden Gottheiten als zum eigentlichen Opfer nicht berechtigt, stellt sie gegen die eigentlichen Götter auf ein niederes Niveau[1]. “Wenn man ein Brandopfer (*homa*) vollziehen muss aus Speise, die zum Opfern nicht geeignet ist“, sagt Āp. DhS. II 15. 16, “soll man heisse Asche von der Nordseite des Feuers nehmen und in dieser opfern: so wird im Feuer geopfert und zugleich nicht geopfert“ (*taddhutam ahutaṃ cāgnau bhavati*). In derselben Weise wird dieser Vorgang erklärt Çat. Br. XII 4. 2, 4, wo er eintritt, wenn die Agnihotra-Milch verunreinigt wird, nachdem sie ans Feuer gesetzt worden ist, und im Çrāddhazeremoniell der Baudhāyanīyaschule, nach welchem er beim Ekoddiṣṭaçrāddha[2] stattfinden soll und wahrscheinlich an die Stelle des beim gewöhnlichen Çrāddha vollzogenen Agnaukaraṇa[3] tritt: “Man soll auf Kohlen, die man mit Asche vermischt nach Süden aus dem Feuer geschoben hat ’dem Preta N. N. und dem Yama, svāhā’ opfern. Damit ist geopfert und zugleich nicht geopfert“[4]. Die Bhāradvājins und Āpastambīyas opfern beim Çrāddha nach vollzogenem Agnaukaraṇa von dem zur Opfergabe nicht geeigneten Reis stillschweigend auf mit Asche vermischten Kohlen, die man in nördlicher Richtung aus dem Feuer hinausgeschoben hat[5]. Es wird nicht gesagt, auf welche Gottheiten sich dies Opfer

---

welcher bei der Zerstückelung des Tieres zur Verwendung gekommen ist, wird in Blut getaucht und als Anteil der Dämonen fortgeworfen, Hillebrandt ibid., Schwab 112.

[1] Der Feuerbrand oder das rauchende Feuer war für die brahmanische Auffassung seinem Wesen nach Rudra-artig, das heisst wohl — in Anbetracht der oben angeführten rituellen Verwendung desselben — etwa dämonisch, gefährlicher und unreiner Natur, s. den Abschnitt über Rudra und Agni. Ein *ulmukya-agni* ist nach Çat. Br. XII 5. 1, 16 *rudriya* und das Feuer, das noch nicht aufgeflammt ist, sondern nur schwelt und raucht, ist Rudra, Çat. Br. II 3. 2, 9.

[2] d. h. dem Çrāddha, das für eine eben verstorbene und eine Zeit lang für sich allein und nicht zusammen mit den vollberechtigten Vorfahrengeistern verehrte Person (*preta*) vollzogen wird.

[3] d. h. des Brandopfers zum Unterschiede vom Piṇḍadāna.

[4] Caland, Altind. Ahnencult 35. — Wir werden im folgenden auf die Begriffe “(im Feuer) geopfert und nicht geopfert“ (*huta* und *ahuta*) mehrmals zurückkommen.

[5] Caland, a. a. O. 44, 56.

bezieht[1]. — Bei der Sauträmaṇī können die Reste der drei Surāgrahas als Opfer dargebracht werden. Dies geschieht dann ausserhalb der Paridhis — d. h. ausserhalb des Feuers — auf Kohlen des Āhavanīya mit Sprüchen, wodurch sie den Pitaras den Pitāmahas und den Prapitāmahas dediziert werden. Dementsprechend giesst man die Surā an drei besonderen Stellen aus (vgl. die Piṇḍas beim Väteropfer) und danach auch das Spülwasser (HILLEBRANDT, Rituallit. 160). — Wenn beim Schlachtopfer für Mitra-Varuṇa im Somaritual die Opferkuh trächtig ist, hat man nach Çat. Br. IV 5. 2,10 ff. besondere Massregeln zu beobachten. Das Embryo ist zum Opfer unbrauchbar, *ayajñiya* (ibid. 10). Man kann es auf einem Baum aussetzen oder ins Wasser werfen oder in einem Maulwurfhaufen vergraben. Der angeführte Text empfiehlt indessen ein anderes Verfahren. Man opfert ihn, aber nicht in gewöhnlicher Weise, sondern im Paçuçrapaṇafeuer (statt im Āhavanīya), wenn die Kohlen eben erloschen sind (*prathamāvaçāntesv aṅgāreṣu*) — sonst opfert man in loderndem Feuer — und ohne *svāhā*-Ruf, wodurch angezeigt wird, dass die Prozedur nicht als eigentliches Opfer aufzufassen ist (*ahutam ivaitad yad asvāhākṛtam*). — Ganz in derselben Weise verfährt man auch bei Opfern an Rudra. Wenn die Agnihotra-Kuh Blut milcht — welches zum Opfer für die Götter unbrauchbar ist — soll es nach Kāty. Çr. XXV 2. 2 auf heisser Asche aus dem Südfeuer dem Rudra geopfert werden. Im Somaritual sollen nach der Vorschrift einiger Schulen die Reste des Manthigraha im Āhavanīyafeuer oder auf Kohlen, die man aus demselben genommen und nördlich ausserhalb der Paridhis hingelegt hat, dem Rudra geopfert werden, mit dem Spruche: "Dies ist dein Anteil, Rudra, um den du batest, den geniesse ..." Durch diese Prozedur wollte man jedenfalls, wie es die vielen Beispiele zeigen, das Opfer als ein nicht vollwertiges bezeichnen. Dieser Charakter kommt in mehreren der angeführten Fällen auch der Opfergabe selbst zu, und so wird Rudra oft mit Abfällen und Überresten des Opfers abgespeist[3]. Er ist *ucchesaṇa-*

[1] Gebührt die Spende etwa Rudra (vgl. das gleich unten angeführte analoge Opfer für ihn) oder den Dämonen? Die vorgeschriebene Himmelsrichtung ebenso wie der Gebrauch des Opferwortes *svāhā* bei den Bhāradvājins schliesst den Gedanken an die Pitaras aus.

[2] CALAND-HENRY, L'Agniṣṭoma 210.

[3] Auch das oben erwähnte Nirṛti-Opfer besteht aus Abfällen. Spreu

bhāga, TBr. I 7. 8, 5. Die Reste des beim Rājasūya verwendeten Abhiṣekawassers werden im Āgnīdhrīyafeuer, auf der nördlichen Seite desselben, dem Rudra geopfert[1]. Nach Gobhila und Khādira (resp. I 8. 27 ff., II 1. 26 f.) soll man beim Gṛhyaopfer als Schlusszeremonie ein Handvoll Gras (Opferstreu) mit den Spitzen, der Mitte und dem Wurzelende in die Opfersubstanz tauchen und dasselbe als ein Opfer für Rudra ins Feuer werfen. Durch eine ähnliche Formalität schafft man sich ihn nach Āp. Çr. III 4. 8 im Çrautazeremoniell vom Halse, auch hier beim Schluss des Opfers: *idhmasaṃnahanāny adbhiḥ saṃsparçya yo bhūtānām adhipatī rudras tanticaro vṛṣā, paçūn asmākaṃ mā hiṃsīr, etad astu hutaṃ tava svāheti agnau praharaty utkare vā nyasyati çālāyāṃ balajāyāṃ parogoṣṭhe parogavyūtau vā*[2]. Von den bei der Pravargyazeremonie zur Verwendung kommenden und am Schluss derselben geopferten Spänen wird der letzte an allen Milchresten gerieben, worauf man ihn — statt ihn im Feuer zu opfern (*ahutvā*) — ohne hinzuschauen nach Norden aus dem Raume der Feuerhütte mit einer Dedikation an Rudra hinauswirft[3].

(*tuṣāḥ*) ist ihr Anteil, sagt TS. V 2. 4, 2. Gobh. Gṛ. I 4. 31 macht man ein Opfer für Rudra aus Getreideabfällen, Schaum von gekochtem Reis und Wasser. Im Agnihotrazeremoniell giesst man Wasser aus dem Opferlöffel als Spende an diejenigen aus, "deren Anteil der Überrest ist" (*ucchiṣṭabhājaḥ*) und noch einmal für die Schlangen, die Ameisen und die *itarajana's* (eine Klasse von Dämonen), Āp. Çr. VI 12. 2, 4.

[1] Weber a. a. O. 55.

[2] Komm. *çālā agniçālā; balajā dhānyarāçiḥ, vaṃçabandhanārthā rajjur ity eke.* — Die *idhmasaṃnahanāni* sind die Bänder, welche um das Opferholz gelegen sind. Sie werden während der Zeremonie vom Āgnīdhra getragen und zum Schüren (Zusammenfegen) des Feuers verwendet, vgl. Hillebrandt, Neu- und Vollmondopfer 81—82 mit Anmerkungen.

[3] Āp. Çr. XV 11. 7 (Garbe, ZDMG. XXXIV 349), Çat. Br. XIV 2. 2, 38 Er blickt fort, indem er denkt: "Mag Rudra mir kein Leid antun", sagt das Çat. Br. Dieselbe Regel wird sowohl beim Traiyambakahoma und dem oben erwähnten Opfer an Nirṛti wie auch im Totenkulte beobachtet. Ebenso darf man sich nicht umsehen, wenn man im Schlachtopferzeremoniell nach dem Vergraben des mit gefährlichen Kräften geladenen *hṛdayaçūla* — des Spiesses, an dem das Herz des Tieres gebraten worden ist — nach dem Opferplatz zurückkehrt. Wenn man ein Opfer für Rudra, Nirṛti, die Dämonen oder die Toten vollzogen hat, muss man die Hände waschen (Āp. Yajñaparibhāṣāsūtra's 53, SBE. XXX 330; Çāṅkh. Gṛ. I 10. 9). Das sind alles Schutzmassregeln, hervorgerufen durch die Furcht vor dem gefährlichen Wesen dieser Gottheiten. Hierher gehört auch der beim Traiyambakahoma beobachtete Gebrauch, die aufgehängte Opfergabe mit einem Wasserring zu umgeben. Sie birgt gefähr-

Zum Agnihotrazeremoniell gehört eine eigentümliche Zeremonie, die auf Rudra Bezug hat. Nach der Darbringung der zweiten Spende (für Prajāpati, im Feuer) hebt er, sagt Āp. Çr. (VI 11. 3) den Opferlöffel empor und setzt mit demselben den nördlichen Teil des Āhavanīyafeuers dreimal ins Flackern (indem er mit dem Löffel über demselben hinfährt, oder indem er das Feuer schürt?)[1] mit den Worten: "O Rudra, habe Erbarmen, Anārbhava, habe Erbarmen, Dhūrta, Verehrung sei dir. O Paçupati, beschütze ihn" (den Opferer). Es handelt sich hier jedenfalls um keine eigentliche Opferhandlung, sondern nur um eine Art Höflichkeitsgeste, mit der man den stets gefürchteten Gott abfertigt. "Er hebt die Sruc zweimal gegen Norden empor und entlässt so Rudra, indem er ihn auf diese Weise in seiner eigenen Himmelsgegend zufrieden stellt", sagt Kauṣ. Br. (II 2: *dvir udīcīṃ srucam udyacchati, rudram eva tat svāyāṃ diçi prītvāva-*

liche Kräfte, die man einschliessen will — vgl. die Vorschrift beim Çūlagavaritus, von dem Opfertiere nichts ins Dorf zu bringen, "weil der Gott (Rudra) die Menschen zu töten sucht" (Āçv. Gṛ. IV 8. 32). Denselben Vorgang wie im Traiyambakahoma beobachtet man bei einem Nirṛtiopfer im Agnicayanazeremoniell: der diensttuende Priester giesst nämlich nach vollzogenem Akte Wasser zwischen sich und die der Göttin geweihten Gegenstände (Weber I. St. XIII 243). In ähnlicher Weise verfährt man beim Sarpabali, um die Schlangen vom Hause fernzuhalten (Hillebrandt, Rituallit. 77). Im heutigen Indien giesst man Branntwein in einer Linie um das Dorf herum, wenn man sich gegen böse Geister schützen will (Crooke PR. I 103). — Ihren mythischen Ausdruck hat Rudras Eigenschaft als *ucchesaṇabhāga*, der am Ende seinen Anteil aus Überresten und Abfällen erhält, in der Nābhānediṣṭha-Episode (TS. 1. 9, 4 ff., Ait. Br. V 14, s. oben S. 46) bekommen, wo er sich auf dem Opferplatz der Angirasas einstellt, um zu übernehmen, was nach vollzogenem Akte dort vom Opfer zurückgeblieben ist.

[1] *triḥ srucāgnim udañcam ativalgayati*, Komm. *kampayati jvālām.* Caland (das Śrautasūtra des Āpastamba, Übers. des 1—7 Buches, 1921) fasst die Stelle etwas anders auf als ich: "Er hebt den Opferlöffel empor und bewegt denselben dreimal in nördlicher Richtung über dem Āhavanīyafeuer hin . ." Vgl. doch *udañcam* (d. h. wohl *agnim*), die Interpretation des Komm. und die Paralleltexte (gleich unten). Hir. (III 18) stimmt mit dem Āp. überein und ebenso Vaikh. (II 5): *srucodīcīṃ jvālāṃ trir avalayagati*, wenn man den letzten Ausdruck mit Caland, Vaitānasūtra, Anm. zu VII 13 als schlechte Schreibart für *ativalgayati* fassen darf. Kāty. (IV 14. 19) hat: *dviḥ prakampya nidadhāti;* Bhār.: *srucāgnim atimārjayaty udag udviçati* (wohl *uddiçati* wie Baudh.: *udag uddiçati* und MS., s. gleich unten). Çāñkh.: *dvir udīçīṃ srucam udyamyopasādayati*, vgl. MS. I 8. 5 (121, 10): *udaññ uddiçati* und Kauṣ. Br., angeführt unten im Texte. Die Parallelstellen sind bei Caland a. a. O. angeführt.

sṛjati)[1]. — Man will Rudra keinen Platz bei dem Opfer der Götter geben, darf ihn aber nicht ganz leer ausgehen lassen. Man "findet ihn ab" (*nir-ava-dā*), um ihn los zu werden, wie ein oft wiederkehrender Ausdruck lautet[2]. "Geh fort, svāhā, und geniesse die Opfergabe!"[3] sagt man zu ihm bei einem Opfer im Rājasūyazeremoniell, vgl. die deprekative Formel: "Geh über den Muñjavant hinaus!" im Traiyambakazeremoniell. — Mehrere Mythen berichten von heftigen Konflikten zwischen Rudra und den Göttern, dadurch hervorgerufen, dass diese ihn vom Opfer ausschliessen wollen[4]. Hier kommt Rudras Vereinsamung deutlich zum Ausdruck. Prinzipiell hat er am Götteropfer keinen Teil. In dieser Beziehung steht er indessen keineswegs allein, wie wir später sehen werden. Nicht nur Nirṛti und das Dämonenvolk, sondern eine ganze Welt von Göttern teilt seinen Los, zum brahmanischen Opfer — oder wenigstens dem Çrautaopfer — nicht zugelassen zu werden. Es handelt sich dabei nicht nur um Götter von dämonischem Wesen, sondern um die untere Schicht der Götterwelt überhaupt. Sieht man die Sache von dieser Seite an, so nimmt Rudra entschieden eine sehr privilegierte Stellung ein. Er wird nicht nur in der Weise, die wir oben angeführt haben, bei einer Menge Opfern bedacht. Das

---

[1] Āp. Çr. VI 8. 10 wird in ähnlicher Weise, durch Erheben des Opferlöffels, dem Vāyu und VI 12. 6 den sieben Ṛṣis, durch Ausstrecken des Löffels gegen Norden, Verehrung bezeugt.

[2] Vgl. *ava-dā*, RV. II 33. 5 (oben S. 8). Der angeführte Terminus ist ebenso charakteristisch für den Nirṛtikultus, vgl. TS. V 2. 4, 2 f.; TBr. I 6. 1, 1 ff. Und von den Dämonen heisst es Ait. Br. II 7: "Begabe die Dämonen mit dem Blut", sagt er (der Hotar). "Denn mit den Getreideabfällen fanden die Götter die Dämonen bei den Haviryajñas ab (*nirabhajan*), mit dem Blute beim Mahāyajña. Indem er sagt: 'Begabe die Dämonen mit dem Blute', so findet er damit die Dämonen mit ihrem eigenen Teil beim Opfer ab (*yajñān niravadayate*)." Wegen des angeführten Gebrauches vgl. S. 50 oben. Vom orthodox vedischen Standpunkte aus wird also Rudra der Nirṛti und den Dämonen gleichgestellt.

[3] *vīhi svāhāhutiṃ juṣāṇaḥ*, TS. I 8. 1, 1. Über die Verwendung des Mantra vgl. TBr. I 6. 1, 2; Keith, TS. I 113[4]. Vgl. hierzu auch TS. III 1. 4 d (beim Tieropfer): *paçupatiḥ paçūnāṃ catuṣpadām uta ca dvipadām, niṣkrīto 'yaṃ yajñiyam bhāgam etu, rāyas poṣā yajamānasya santu* (*niṣkrīta*, etwa "durch Bezahlung zufriedengestellt").

[4] TS. II 6. 8, 3; VI 5. 6, 2 ff.; Çat. Br. I 7. 3, 1 ff.; TMBr. VII 9. 16. — Das Motiv ist lebendig noch in den Epen und Purāṇas, wo es mehreren ähnlichen Mythen zu grunde liegt (vgl. MBh. X 18 und die Erzählungen von Dakṣas Opfer, Muir, OST. IV 312 ff.).

vedische Zeremoniell schreibt ja auch wirkliche Opfer für ihn vor. Als Rudra Tryambaka hat er im jährlichen Festkalender einen gesicherten Platz. Im Gṛhyaritual ist ihm ein wichtiger Ritus geweiht, der Çūlagava, welcher nach dem Cāṅkh. Çr. (4. 17 ff.) auch zum Çrautazeremoniell gehört[1]. Im Rājasūyazeremoniell kommen bei ein paar Gelegenheiten Opfer für ihn vor[2], und im Gṛhyaritual hat er ausser beim Çūlagava noch in einigen anderen Riten seinen Platz[3]. — Wir kehren indessen zum Traiyambakahoma zurück.

Wichtig ist, dass der Traiyambakahoma auf einem Kreuzwege vollzogen werden soll. Denn dies geschieht offenbar schlechthin deswegen, weil der Gott dort angetroffen wird. Der Kreuzweg ist nämlich sein Lieblingsaufenthalt — wie das Çat. Br. lehrt (II 6. 2, 7), das hier nicht zu gesuchten Erklärungen seine Zuflucht zu nehmen braucht, sondern nur auf eine allbekannte Sache hinweist: *pathi juhoti, pathā hi sa devaç carati; catuṣpathe juhoti, etaddha vā asya jāndhitam prajñātam avasānaṃ yac catuṣpathaṃ, tasmāc catuṣpathe juhoti*[4]. Dazu passt gut das Bild von Rudra, das wir aus den Opfersprüchen gewinnen, wo der Gott — ganz ungleich den übrigen vedischen Göttern — in greifbarer Körperlichkeit erscheint, in ein Tierfell gekleidet und mit Bogen bewaffnet an dem Opferplatze vorübergehend und dabei die ihm ausgehängten Kuchen hinnehmend. Hier kommt also auch ein Opfer ohne Feuer vor. Es kann nicht bezweifelt werden, dass dies Aufhängen der Gabe beim Traiyambakahoma weit älter ist als das Opfern im Feuer, das ja übrigens, wenigstens in seiner jetzigen Form, das Ritual der drei Feuer voraussetzt[5]. Diese jetzt hervorgehobenen Züge des Ritus: der

---

[1] Auch Āçvalāyana geht bei seiner Darstellung des Çūlagava von einer Çruti aus, wie man aus IV 8. 18 (vgl. den Komm. und III 2. 2) sehen kann.

[2] Bei dem Indraturīya, den Ratnāhavis- und den Devasūopfern. An die zwölf Ratnāhavis schliesst sich nach Kāty. Çr. ein Opfer für Soma und Rudra an, vgl. Weber a. a. O. 16, 19 ff., 25, 29 f.

[3] So bei der Āçvayujī- oder Pṛṣātakazeremonie, Hillebrandt, Rituallit. 77 f., beim täglichen Mahāyajña (nämlich dem Baliharaṇa) nach ein paar Sūtren (dieser Ritus wird in einem folgenden Abschnitt ausführlich besprochen), bei ein paar Riten für das Vieh nach Gobh. III 6.

[4] Vgl. den Komm.: "Deshalb sagen die Kenner: *vaṭe vaṭe vaiçravaṇaḥ catvare catvare çiva iti*".

[5] Der Feuerbrand, mit dem man das Feuer auf dem Kreuzweg anlegte, wurde aus dem Südfeuer genommen.

Opferplatz, das Opfern ohne Benutzung von Feuer und die darin und in den Opferformeln zum Ausdruck kommende realistische Vorstellungsweise deuten auf einen volkstümlichen Kultus hin, einen Kult von ganz anderer Art als der in den vedischen Texten kodifizierte brahmanische. Ich will im folgenden etwas näher auf die hier berührte Frage eingehen.

Rudra erweist sich durch den angeführten Ritus als ein erdgebundener Dämon. Diese Kategorie des Göttervolkes ist es nämlich, die — bei den Indern wie bei den verschiedensten anderen Völkern[1] — auf den Kreuzwegen ihr Wesen treibt. So sollte, wie wir oben sahen, bei dem Apāmārgahoma gegen die Dämonen die Handlung auf einem Kreuzwege stattfinden. Im Mān. Gṛ. (II 14)[2] findet sich ein Sühnopfer, zu vollziehen, wenn einer von den Vināyakas[3] besessen worden ist, das die nächste Parallelle zum Traiyambakahoma bietet. Der Ritus wird durch eine Menge magischer Veranstaltungen eingeleitet, die hier übergangen werden, und mit einem Opfer an die Vināyakas beschlossen. Dies geschieht wie folgt. Die Opfergaben, bestehend aus enthülsten und unenthülsten Reiskörnern, rohem und gebratenem Fleische, rohen und gebackenen Kuchen, Branntwein etc., dazu Wohlgerüchen, Kränzen, Kleidern u. a., werden in einen neuen Korb gelegt und dieser auf dem Kreuzwege eines Dorfes, einer Stadt oder eines Fleckens (*grāmacatuṣpathe nagara° nigama° vā*) ausgesetzt, nachdem man Kuçagras auf dem Boden gebreitet hat. Dann folgt das *devānām āvāhanam*: *vimukhaḥ çyeno bako*

---

[1] S. Enc. of Rel. and Eth., den Artikel "Cross-Roads".

[2] und etwas variiert Yājñ. DhÇ. I 270 ff., vgl. v. Bradke, ZDMG. XXXVI 429 ff.

[3] Wegen dieser Dämonen vgl. z. B. Bhandarkar, Vaiṣṇavism and Śaivism 147—148; Hopkins, Ep. Myth. 207. Bei Mān. werden vier angegeben: Çālakaṭaṅkaṭa, Kūṣmāṇḍarājaputra, Usmita, Devayajana. Man hat sicher, darauf weist ihr Name, an Dämonenführer zu denken. Aus diesem Grunde wird Gaṇeça ("Herr von (Dämonen)scharen") auch Vināyaka genannt. Vgl. die Zusammensetzung *bhūtavināyaka* und Durgās Beiname *bhūtanāyikā*. Wir haben hier einen bestimmten Göttertypus vor uns, der im indischen Volksglauben von ältester Zeit bis heute angetroffen wird und der in einem folgenden Abschnitt ausführlicher besprochen werden wird. — Der Sūtratext gibt eingehend Bescheid über die Symptome, welche sich bei Personen einstellen, die von Vināyakas bedräng, sind; sie zerreiben Erdklösse, reissen Grashalme ab, sie sehen im Traume Wasser. Männer mit geschorenen Köpfen, Caṇḍālas und ähnliches Gelichter; wenn sie einen Weg gehen, meinen sie jemand komme hinter ihnen drein etc. etc.

yakṣaḥ kalaho bhīrur vināyakaḥ kūṣmāṇḍarājaputro yajnāvikṣepī kulaṅgāpamārī yūpakeçī sūparakroḍī haimavato jambhako virūpākṣo lohitākṣo vaiçravaṇo mahāseno mahādevo mahārāja iti, ete me devāḥ prīyantām, prītā māṃ prīṇayantu, tṛptā māṃ tarpayantv iti. Die Opferhandlung soll bei Nacht stattfinden. Wenn dieser Ritus nicht, wie der Traiyambakahoma, mit einem Brandopfer verbunden wird, so beruht das sicher darauf, dass er im Gegensatz zu diesem nur sehr lose mit dem vedischen Zeremoniell verknüpft worden ist. — Von den aufgezählten Gottheiten lassen sich wenigstens drei bestimmt identifizieren. Mahāsena ist Beiname des Skanda-Kumāra. Er ist von allerlei Krankheitsdämonen begleitet, HOPKINS a. a. O. 229. Schon Pār. Gṛ. I 16. 24 erscheint er als ein die Kinder bedrängender Krankheitsgott und in dem MBh. (III 230) sowohl wie in der medizinischen Literatur[1] ist er Oberherr von Krankheitsgeistern, die speciell die Kinder angreifen. Mahādeva muss Rudra bezeichnen. Vaiçravaṇa ist Kubera, Dämonenfürst wie die beiden letztgenannten. Unzweifelhaft werden die genannten Götter hier in ihrer Eigenschaft als Herrscher über die bösen Geister angerufen. Sie bedrängen den Menschen durch ihre *graha's*. So gilt in dem Rezepte Pār. Gṛ. I 16. 24, das gebraucht werden soll "wenn Kumāra ein Kind anfällt", die Beschwörung offenbar irgend einem der Krankheitsgeister des Gottes. — Auch eine Göttin soll bei der betreffenden Opferhandlung angerufen werden (Mān. Gṛ. II 14. 30). Es ist interessant, dass dieselbe in dem entsprechenden Ritus bei Yājñavalkya A m b i k ā genannt wird, gleich "der Schwester Rudras" bei dem Traiyambakahoma. Beide Handlungen gehören in denselben Vorstellungskreis. — Ich gebe hier einige weitere Belege, aus denen man sehen kann, was für Wesen sich an den Kreuzwegen herumtreiben. Bei einem Gobh. Gṛ. IV 8. 1 vorgeschriebenen Opfer für Rākā, das auf einem Kreuzwege stattfindet, soll man Baligaben den *devajanāḥ* und *itarajanāḥ*, d. h. dem Dämonenvolk[2], darbringen. — Wenn ein Brahmacārin sein Keuschheitsgelübde gebrochen hat, soll er nach Pār. Gṛ. III 12. 1 ff. der Nirṛti einen Esel und einen Pākayajña, nach Mān. DhÇ. XI 119 einen Esel, auf einem Kreuzwege darbringen. Das Mān. DhÇ. schreibt vor, dass die Zeremonie Nachts stattfinden soll. Nach Vas.

[1] JOLLY, Medicin 69 f.

[2] Wegen dieser Ausdrücke verweise ich auf einen folgenden Abschnitt.

DhÇ. XXIII 1 f. opfert er den Rakṣas einen Esel oder der Nirṛti einen *caru*, beides auf einem Kreuzwege im Walde. — Im Kathāsaritsāgara VI 28. 156 ff. wird von einem Piçāca berichtet, der Krankheiten heilt. In der letzten Nachtwache soll man nackt und mit aufgelöstem Haar sich nach einem Kreuzwege begeben und dort zwei Handvoll Reis niederlegen, worauf man schweigend und ohne sich umzusehen zurückkehrt. Dies wiederholt man, bis der Piçāça erscheint und seinen Beistand verspricht. — Wenn ein Gläubiger verstorben ist, soll man, schreibt Kauç. S. 46. 36 ff. vor, das, was man ihm schuldet, den Angehörigen überliefern. Sind keine Verwandten da, so muss man es auf die Begräbnisstätte des Gläubigers hinwerfen. Gibt's auch eine solche nicht, dann soll man es auf einem Kreuzweg hinwerfen. Man glaubte, den Abgeschiedenen an der Begräbnisstätte oder auf dem Kreuzwege anzutreffen — so ist der Brauch zu verstehen [1]. An Kreuzwegen stellen sich die Geister der Toten ein [2]. Der König Pasenadi versucht, durch ein Kreuzwegopfer das Geschrei der Höllenbewohner abzustellen [3]. Im Sāmavidhānabr. III 6. 12 findet sich eine auf einem Kreuzweg zu vollziehende Geisterbeschwörung, die wohl irgend einer Volksgottheit von dämonischem Charakter gilt. Es handelt sich um die Tötung eines Feindes. Man macht in der vierzehnten Nacht der dunklen Monatshälfte an einem Kreuzwege ein Feuer an, mit Kohlen, die von einer Leichenverbrennungsstätte geholt werden. Das Brennholz soll von dem *bādhaka*-Baum genommen sein. Dann opfert man unter Ab-

---

[1] Oldenberg, Rel. d. Veda 270 [2] wirft die Frage auf, ob das Geld für die Seele des Gläubigers ausgesetzt werde oder ob die Handlung als Entfernung einer unheimlichen Substanz aufzufassen sei. Hier ist zweifelsohne das erstere der Fall, wie sich aus dem Verfahren ergibt, welches beobachtet werden soll, wenn es Hinterbliebene gibt oder die Begräbnisstätte des Toten anzutreffen ist. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube 210, führt einen analogen Brauch aus der deutschen Volkssitte an. "Das Geschirr, welches ein Gestorbener gebraucht hat, wird zerschlagen an einen Kreuzweg gesetzt, sonst kehrt der Tote wieder". — Mit dem Toten nahe verbundene Sachen können ihn nämlich wieder in sein Haus zurückziehen. In derselben Weise kehrt der Tote zurück, wenn ihm nicht sein nächstes Zubehör mit in den Sarg gegeben wird und ebenso wenn beim Nähen des Totengewandes ein Knoten in den Faden gemacht wird — im letzteren Falle kommt er, um sich denselben von der Näherin auflösen zu lassen, ibid. 212, 215.

[2] Stede, Über das Petavatthu 27.

[3] Stede a. a. O. p. 52.

singen eines gewissen Sāmans und mit Benutzung eines Löffels aus Terminalia bellerica tausend Spenden aus Senföl. "An der Stelle (des Gesanges), wo das Wort 'zerhaue!' vorkommt, wird einer mit einem Çūla in der Hand erscheinen[1]. Zu ihm soll er sagen: 'Töte den und den!' Er tötet ihn". — Wenn in den nachvedischen Quellen der Kreuzweg auch als Opferplatz beim Kultus der "Mütter" und als beliebter Aufenthalt dieser Gottheiten erscheint, so bedeutet das nur eine Bestätigung des Vorstehenden. Denn darüber kann kein Zweifel sein, dass diese "Mütter, Mütterchen", von denen man in der späteren Literatur so oft hört, wenigstens in sehr vielen, wenn nicht den meisten Fällen von dämonischem Wesen oder reine Unholdinnen sind, weibliche Gegenbilder des Rudra und seinesgleichen — man vgl. die Ambikā beim Traiyambakahoma und dem Vināyakaopfer. Ihre Verbindung mit den Kreuzwegen lässt sich z. B. durch eine Stelle im Mṛcchakaṭika belegen (Ed. Stenzler p. 8. 23), aus welcher man sehen kann, dass es Brauch war, den Müttern Baliopfer auf solchen Plätzen darzubringen[2]. In einer MBh. IX 46 gegebenen langen Liste von Müttern im Gefolge Skandas finden sich die Bezeichnungen *catuṣpathaniketā*, *catuṣpatharatā* (vv. 25, 27), und unter den Wohnplätzen dieser Mütter, die in Vers 41 angegeben werden, findet man auch die Kreuzwege. Dass die Kreuzwege eine wichtige Rolle als Kultplätze spielten, zeigt ein anderer Passus aus dem Mṛcchak. Als Cārudatta am Ende des ersten Aktes den Vidūṣaka bittet, Vasantasenā nach ihrem Hause zu geleiten, entgegnet dieser, er sei ein armer Brahmane und es würde ihm nur verkehrt gehen "wie wenn das auf einem Kreuzweg ausgesetzte Opfer von Hunden aufgefressen wird"[3]. Wer

---

[1] *puruṣaḥ çūlahasta uttiṣṭhati.* In ähnlichen Ausdrücken wird Kathāsarits. I 7. 6 das Erscheinen des Gottes Kumāra beschrieben: *sphuṭaṃ çaktihastaḥ pumān etya jāne māṃ abravīt.* Auch Yama ist an der oben angeführten Stelle aus Sāvitrī "ein Mann", "eine Person" (*puruṣa*) in roten Kleidern, von finsterer Farbe etc. Man kann also im obigen Passus sehr wohl an einen Gott denken z. B. an Rudra, der mit Çūla bewaffnet ist.

[2] *gaccha catuṣpathe mātṛbhyo balim upahara.*

[3] *ahaṃ punar brāhmaṇo yatra tatra janaiç catuṣpathopanīta upahāraḥ kukkurair iva khādymāno vipatsye.* Über dieselben Vorstellungen und Gebräuche in moderner Zeit s. z. B. Crooke, PR. I 290, II 3, 51 (böse Geister hausen bei den Kreuzwegen); II 106 (beim Passieren eines Kreuzweges muss man sich gegen dieselben schützen); Grierson, Bihâr Peasant Life 407 § 1451 (einem Bhūt

Gedeihen wünscht, schreibt MBh. III 98. 53 vor, soll Lampen opfern an Bergabstürzen, unzugänglichen Plätzen, Totenmalen und Kreuzwegen. — Als Wohnstätte oder Sammelplatz allerlei unheimlicher Mächte gehört der Kreuzweg zu den Örtlichkeiten, denen man gern ausweicht. Muss man an ihm vorbei, so soll man eine beschwörende Formel aussprechen oder andere Verhaltungsmassregeln beobachten. Nach Vaiṣṇ. DhÇ. LXIII 19 darf man auf einer Reise nicht an einem Kreuzwege halt machen. Wenn der Hochzeitszug auf seiner Fahrt nach dem Hause des Bräutigams an einem Kreuzweg anlangte, wurde ein Mantra gelesen (Āçv. Gṛ. I 8. 6; Çāṅkh. Gṛ. I 15. 14; Āp. Gṛ. 5. 25; Gobh. Gṛ. II 4. 2). Kreuzwege werden bei Pāraskara und Hiraṇyakeçin (III 15. 8 u. I 16. 8 bzw.) unter die Lokalitäten aufgenommen, die man mit einer den Rudra anrufenden Formel besprechen muss, und im Mān. und Gaut. DhÇ. (resp. IV 39 u. IX 66) unter die heiligen Gegenstände, denen man — gleich Göttertempeln, Brahmanen, Kühen — durch Zukehrung der rechten Seite Verehrung bezeugt.

Ganz unzweifelhaft gehörte der Rudra der spätvedischen Periode — ich sehe dabei immer noch von der rigvedischen Entwicklungsphase des Gottes ab — unter jene erdgebundenen Dämonenwesen, welche die Kreuzwege heimsuchen und dort die Opfergaben ihrer Verehrer empfangen. — Oben wurde ausser der besonderen Örtlichkeit des Traiyambakaopfers noch ein anderer Zug des Ritus hervorgehoben, der mit diesem Charakter des Gottes ebenso enge zusammenhängt. Nach Vollziehen des Opfers im Feuer sollte man die Überreste der Opferkuchen in einen oder mehrere Körbe sammeln, an einem Baume o. dgl. deponieren und sodann dem Gotte überweisen. Zweifelsohne bezeichnet dies Aufhängen der Gabe — als die primitivere Opferweise — das ursprüngliche Traiyambakaopfer und die Verwendung des Feuers eine spätere Neuerung priesterlichen Ursprungs. Ganz ähnlich wird auch in einem anderen auf Rudra bezüglichen Ritus, dem Bauḍhyavihāra [1], ein Blattkorb

werden Wein und ein Vogel als Sühnopfer auf einem Kreuzweg hinausgestellt). Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 210 (die durch einen roten Lappen o. dgl. angegebenen Kultstätten der volkstüml. Dorfgottheiten sind oft bei Kreuzwegen belegen).

[1] Siehe Näheres im folgenden.

mit einem Reiskloss an einem Baum aufgehängt und dem Gotte dediziert. Offenbar bildete dieser Brauch einen festen Bestandteil des volkstümlichen Rudrakultus und wurde zusammen mit dem Gotte in das brahmanische Opferzeremoniell mit aufgenommen. Da aber hier die Verwendung des Feuers früh durchgedrungen und für die ritualistische Betrachtungsart vom Begriff des gottesdienstlichen Opfers fast untrennbar geworden sein muss, so brachte man auch das Traiyambakaopfer — bei der Einverleibung desselben in das priesterliche Ritual oder später — mit einem Brandopfer in Verbindung[1]. Und es handelt sich hier nicht um

---

[1] Ein Traiyambakaopfer kennt auch das Mahābhārata, VII 79. 1 ff., das hier angeführt werden mag. Es wird von Kṛṣṇa und Arjuna vollzogen, abends spät in des letzteren Zelt, und folgendermassen beschrieben. Kṛṣṇa breitet auf einem mit glückbringenden Kennzeichen versehenen Sthaṇḍila (s. gleich unten) ein prächtiges Bett aus Darbhagras aus, schmückt es vorschriftsmässig mit Kränzen, gerösteten Körnern, Wohlgerüchen und glückbringenden Sachen und stellt rings um dasselbe das prächtigste Gerät (? *āyudhāni*) auf. Dann treten Diener hervor und vollziehen "das nächtliche Traiyambakaopfer" (*naiçaṃ traiyambakam baliṃ*). Und danach, heisst es, schmückte Arjuna Kṛṣṇa mit Wohlgerüchen und Kränzen und "brachte dem Rudra (*tasmai*, Komm. *tryambakāya*) das nächtliche Opfer dar" (*upahāraṃ taṃ naiçaṃ tasmai nyavedayat*). Es handelt sich also hier um ein bestimmtes mit Rudra Tryambaka verbundenes Opfer, ganz wie beim Sākamedha, das bei Nacht dargebracht wird. Nichts in dieser Beschreibung deutet auf ein Brandopfer. Sondern aller Wahrscheinlichkeit nach werden die Gaben dem Gotte (dem Götterbild?) auf dem Grasbette vorgesetzt. Das *sthaṇḍila* (vgl. Āçv. Gṛ. I 3. 1; Çāñkh. Gṛ. I 7. 1 ff.; Pār. Gṛ. II 14. 11, 18; Gṛhyasaṃgrahapariçiṣṭa, ZDMG. XXXV, 2. 47 ff. und Hillebrandt, Rituallit. 69 f.) ist ein schlichteres Gegenstück des beim Çrautaopfer errichteten Altars, der *vedi*. Man bestreicht nach der Vorschrift der Sūtras den Boden innerhalb eines kleinen abgegrenzten Gebietes mit Kuhmist und vollzieht gewisse andere Prozeduren. Beim Brandopfer bekommt das Feuer seinen Platz auf dieser nach gewissen Angaben (Haradatta zu Āp. Gṛ. 19. 13: *sthaṇḍilam* mit *sthalam* wiedergegeben; Gobh. Gṛ. IV 8. 14; vgl. Oldenbergs Übersetzung zu Āp. 19. 13, Çāñkh. Gṛ. III 2. 1, SBE. XXX u. XIX) zu urteilen über den umgebenden Boden etwas erhöhten Fläche und wird mit Gras umstreut. Beim Deponierungsopfer werden die Gaben dem Gotte auf dem Sthaṇḍila vorgesetzt, wie es im vorliegenden Ritus und beim Sarpabali nach Pāraskaras Ritual (II 14. 11 ff.; Hillebrandt, Rituallit. 77) der Fall ist. In derselben Weise wie hier beim Traiyambaka Bali opfert Arjuna dem Çiva-Kirāta, MBh. III 39. 35 f.: er macht ein Sthaṇḍila aus Erde *sthaṇḍilaṃ mṛṇmayam* — also wohl einen erhöhten Altar — und legt darauf einen Kranz als Opfergabe nieder. — Wir haben wohl in dem Sthaṇḍila denselben Altar zu sehen, der noch heute bei Brandopfern gebraucht wird, s. z. B. Ward I 155; Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 573 f. Die nächtliche Zeit des Traiyambaka Bali hängt wohl mit dem dämonischen Wesen des Gottes

einen einzelnen Fall. Mehrere volkstümliche Kultbräuche haben als Teile des vedischen Rituals denselben priesterlichen Zusatz bekommen. Im folgenden Abschnitt, der einer Erörterung des Bali-Opfers, d. h. der eben besprochenen Opferform ohne Feuer, und der Stellung desselben im vedischen Ritual gewidmet werden soll, wird sich mehrmals Gelegenheit bieten, auf diese Frage zurückzukommen. Eine Durchmusterung des einschlägigen Materials lässt sich auch vom Gesichtspunkte des Hauptthemas dieser Untersuchung aus motivieren, da sie in mehreren Punkten Licht auf Rudra und seinen Kultus wirft und das allgemeine Milieu gibt, in dem der Gott zu Hause ist.

---

zusammen. Denn nachts sind die Geister und die dämonischen Götter in Bewegung. Bei Nacht soll nach Āçv. und Mān. Gṛ. (IV 8. 13 f. und II 5. 2 bzw.) das dem Rudra gebührende Spiessrindopfer des vedischen Zeremoniells (Hillebrandt Rituallit. 83 und unten) vor sich gehen („nach Mitternacht; nach Sonnenaufgang, sagen einige“, Āçv. Gṛ.; „bei Nacht“, Mān. Gṛ.) und desgleichen das Expiationsopfer an die Vināyakas. Der Traiyambakahoma fand abends, nach dem Opfer an die Manen, statt.

IV. Volkstümliches und Priesterliches im vedischen Ritual.

Im Verhältnis zu dem spezifisch brahmanischen Brandopfer, dem *homa*-Oper, repräsentiert die oben besprochene Weise des Opferns ohne Verwendung des Feuers, durch Deponierung der Gabe an dem einen oder anderen Orte — das *baliharaṇa, balikarman,* wie die in den Ritualtexten gebrauchte Bezeichnung lautet[1] — das kunstlose, volkstümliche Opfer. Tatsächlich geht hier die Grenzscheide zwischen einer priesterlichen und einer volkstümlichen Kultschicht. Dies geht aus mehreren Umständen hervor und fällt schon bei einem flüchtigen Nebeneinanderstellen der beiden Opfertypen in die Augen. Der auf dem ersten der

[1] BR. gibt die Bedeutung des Wortes *bali* in folgender Weise wieder: "1) Steuer, Abgabe, Tribut; Darbringung, Spende, Geschenk. — So heissen insbes. 2) Spenden, welche als Abgabe von Speisen oder Opfern Göttern, halbgöttlichen Wesen, Menschen oder Tieren, namentlich Vögeln, aber auch leblosen Gegenständen gereicht werden; jede nicht unter den engern Begriff des Opfers fallende Huldigungsgabe". — Diese Übersetzung gibt — besonders wenn man auf "gereicht werden" (zum Unterschiede von "im Feuer geopfert werden") Nachdruck legt — ungefähr den Sinn, den der betreffende Ausdruck in der sakralen (priesterlichen) Terminologie bekommen hat, die indessen hier, wie wir sehen werden, nicht mit dem allgemeinen Sprachgebrauch übereinstimmt. Der Begriff hat im ersteren Falle ohne Zweifel eine Verengung erlitten. Am besten wird das Wort in den vedischen Texten durch "Deponierungsopfer" wiedergegeben. So übersetzt Hillebrandt dasselbe, Rituallit. 74. "Streuopfer" (Winternitz, der Sarpabali 250, Caland, Altind. Zauberritual, Sachregister unter "Streuopfer"), "Streuspendeopfer" (Oldenbergs Übersetzung von *balikarman,* Çāṅkh. Gṛ. I 10. 17, I. St. XV 24) sind unangemessene Ausdrücke, da sie nur eine, allerdings im brahmanischen Ritual sehr gewöhnliche, Form des Baliopfers berücksichtigen. Bloomfield übersetzt SBE. XLII 367 "tribute offering", wobei er an die Bedeutung Tribut, Steuer, die sonst dem Ausdruck *bali* zukommt, gedacht haben mag. Nichts nötigt indessen einen solchen Sinn in *bali* mehr als in andere Ausdrücke für Opfer hineinzulegen. — Hardys Charakteristik des Baliopfers, Ved.-Brahmanische Periode 171, bezieht sich wohl nur auf das tägliche Baliharaṇa.

hier genannten Opfertypen, dem Homaopfer, basierte Kultus war von alters her der Gegenstand priesterlichen Bearbeitens und Erfindens, wie man aus dem kunstvollen und überladenen Zeremoniell sehen kann, in dem die eigentliche Opferhandlung schliesslich nur einen kleinen Einschlag bildet in einem mächtigen Gewebe verschiedener Anordnungen, Rezitationen und Hymnen, Handgriffe und Formeln von tausenderlei Art — "einer Wildnis von hundert und wieder hundert Tagereisen, wo die, welche sich ohne Kenntnis dort hineinwagen, von Hunger und Durst, Unglücken und bösen Wesen angesetzt werden, gleich törichten Menschen, die in einem wilden Walde wandeln", um mit einem vedischen Texte zu sprechen (Çat. Br. XII 2. 3, 12). Dies gilt vor allem von den grösseren Zeremonien, dem Çrautaritual. Vollständig derselben Art aber wie das Çrautazeremoniell ist auch das schlichter angelegte Hausopfer. Das umständliche, minutiös ausgestaltete Zeremoniell, mit welchem die Opferhandlung auch hier umsponnen ist, das stereotype Grundschema, nach welchem alle Riten zu vollziehen sind, die opfertechnischen Kleinigkeiten[1], die hieratischen, oft auf rein theologische Gedankengänge aufgebauten Formeln und nicht am wenigsten sein in ausgedehntem Masse unvolkstümlicher, z. T. exklusiv priesterlich-konventioneller Götterkreis, sind Züge, die seinen Ursprung deutlich genug angeben[2]. Überhaupt bekommt

[1] So soll z. B. nach Çāñkh. Gṛ. das Umstreuen des Feuers mit Kuçagras in drei oder fünf Abteilungen geschehen und zwar so, dass die Spitzen gegen Osten gerichtet sind und die Wurzeln überdecken; alle Handlungen fangen im Süden an und enden im Norden; die beiden Ājyaspenden (*ājyabhāgau*) an Agni und Soma und die übrigen Opfer werden über bestimmte Teile des Feuers ausgegossen; vgl. weiter die sogenannen "Reiniger" (*pavitra's*, zwei oder drei Kuçahalme) und ihren Gebrauch u. s. w.

[2] Hiermit ist natürlich nichts darüber gesagt, inwieweit der Gebrauch des Opferfeuers während dieser Zeit auch in dem durch priesterlichen Einfluss unberührten volkstümlichen Kultus vorhanden sein mochte. — Über das häusliche Opfer s. Hillebrandt, Rituallit. 69 ff. Die Grundform desselben findet man z. B. im Çāñkh. Gṛ. I 8. 8 ff. und Hir. Gṛ. I 1. 18 ff. wiedergegeben. — Es ist das alte vedische Pantheon, welches auch im Gṛhyaritual das Feld beherrscht, obgleich man hier auch für volkstümlichere Gottheiten Platz bereitet hat. Von jenem wird ein grosser Teil schon in einem frühen Abschnitt der spätvedischen Periode aufgehört haben, eine im eigentlichen Sinne lebendige Götterwelt zu sein, besonders für die volkstümlichen Kreise, in deren Bewusstsein übrigens sicher viele der in das Ritual aufgenommenen Götter niemals irgend eine auch nur die geringste Rolle gespielt haben — so Prajāpati,

man hier wie im Çrautazeremoniell den Eindruck eines zum äussersten getriebenen, erstarrten Ritualismus, bei dem alles auf die äussere Form ankommt, während die unmittelbare, lebendige Religiosität bedenklich beiseite geschoben worden ist. — Das Baliopfer vertritt einen lebendigen Volkskultus. Es ist eine schlichte, naive, auf Vorstellungen von der Gottheit als einer überall in der unmittelbaren Nähe der Menschen gegenwärtigen Wirklichkeit ruhende Opferhandlung: wo die Gottheit zugegen ist, dort deponiert man die Gabe — wie oben im Traiyambakaritus und dem Sühnritus für die Vināyakas, wo das Opfer bei einem Kreuzweg aufgehängt oder ausgestellt wurde. Man kann auch die Wesen, an welche man sich wendet, zu dem Opfer versammeln, wie es im Totenkultus der Fall ist[1]. Die Volkstümlichkeit des Baliopfers verrät sich auch in dem kunstlosen Ausführen desselben, d. i. der Darbringung der Opfergabe ohne irgend einen umständlichen rituellen Apparat. Im grossen ganzen zeigt es keine ritualistische Bearbeitung, keine Versuche, eine feste Uniformität herzustellen, wozu sich auch seine primitive Art weniger gut eignete. Die Ritualtechniker scheinen sich mit etwas anderem als dem auf dem Homaopfer aufgebauten Zere-

---

Brahman, um nicht rituelle Erzeugnisse wie Agni Sviṣṭakṛt und die Paargottheiten: Agni-Soma, Indra-Agni u. s. w. zu nennen. Den priesterlichen Systematikern aber, die das häusliche Ritual bearbeiteten, war es eine natürliche Sache, dass man allen diesen Göttern einen Platz in demselben bereiten musste. In ihrem Bewusstsein gehörten sie unauflöslich mit dem Opfer zusammen. Wie theologisch durchtränkt das häusliche Zeremoniell ist, ergibt sich daraus, dass man auch dort — und zwar in mindestens demselben Umfang wie bei den Çrautaopfern — einer Menge rein spekulativ-rationalistischer Schöpfungen — Naturpotenzen und abstrakten Hypostasen — Platz bereitet hat, die die Stelle der persönlichen Götter einnehmen; ich verweise auf die folgende Darstellung.

[1] bei dem man die Opfergabe in Gruben im Boden oder auf einem Grasbett auslegt, worauf die Väter gerufen werden, sich einzufinden, vgl. gleich unten. Der Gebrauch, den Toten in Gruben zu opfern, ist uralt. Hat man nicht in dem anderen Momente, dem Sicheinstellen der Väter auf dem Opferplatz — das offenbar mit dem ersteren Gebrauch nicht recht zusammengeht — einen Ableger des unter den übrigen indogermanischen Völkern allgemeinen und sicher urhalten Glaubens zu sehen, dass die Toten zu gewissen Zeiten des Jahres nach ihren irdischen Wohnsitzen wiederkehren, und des Gebrauches, bei dieser Gelegenheit zu ihrer Verplegung Essen und anderes vorzusetzen? Vgl. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde, Art. Ahnenkult. und den Art. Ancestorworship in der Enc. of Rel. and Eth.

moniell nicht in erwähnenswerter Weise befasst zu haben. “Das Opfer“ — *yajña*, gottesdienstliche, heilige Handlung, *sacrificium* — wird für die priesterlichen Kreise mit diesem Zeremoniell gleichbedeutend, auf welchem der Kultus der alten vedischen Götter ausschliesslich ruhte, während das schlichte Baliopfer, wie wir gleich sehen werden, mit seiner volkstümlichen, zum grossen Teile dämonischen, unreinen Götterwelt, als unrituell und minderwertig betrachtet und unbeachtet gelassen wurde. Auch geben die Ritualtexte über das Baliopfer gar keine allgemeinen Vorschriften wie über das Homaopfer, sondern nur schlichte Anweisungen über das Ausführen desselben in den besonderen Fällen, wo es zur Verwendung kommt. Oft heisst es nur, man solle ein Baliopfer darbringen.

Das Wort *bali*, das in dem rituellen Sprachgebrauch offenbar *terminus technicus* für das besprochene Opfer geworden ist, bezeichnet schlechterdings Tribut, Gabe, in dieser Bedeutung ein häufig vorkommender Ausdruck, und die sprachliche Wendung für “ein Baliopfer darbringen“ ist dieselbe wie für “einen Tribut entrichten, ein Geschenk geben, darbringen“: *balim, balīn hṛ, upa-hṛ* (Āçv. Gṛ. II 1. 15; Çāñkh. Gṛ. IV 15. 13; Mān. Gṛ. II 14. 28: *nave çūrpe . . upaharati*, II5. 3; Vaiṣṇ. DhÇ. LXVII 4), *kṛ* (Baudh. Gṛ. I 13; Āçv. Gṛ. III 1. 3; Āp. DhS. II 4. 5; Mān. DhÇ. III 89, 91). Im gewöhnlichen Leben wird der Ausdruck *upa-hṛ* besonders von “Essen vorsetzen“ gebraucht: *dvir ahno manuṣebhya upahriyate*, TBr. I 4. 9, 2. Auch in der hier angeführten Terminologie verrät sich die ursprüngliche, realistische Art des Baliopfers. Die Ausdrücke *bali, hṛ, upa-hṛ* werden in den rituellen Texten nie von dem im Feuer dargebrachten Opfer verwendet und passen auch weniger gut zu dem letzteren, mit der stilisierenden Ausgestaltung, die dasselbe allmählich erfahren hatte, wodurch das Hauptgewicht in die Formalitäten der Opferprozedur verlegt wurde, während die Opfergabe in der Regel nur aus einem geringen Teil der Opferspeise oder des Opfertranks bestand, der aus dem Opferlöffel oder Becher ins Feuer ausgeschüttet oder gegossen wurde. Dementsprechend werden hier für opfern, Opfer die Ausdrücke *hu* (eig. giessen), *homa* (*agni*)*hotra* (Giessen, Opfer), *āhuti* (Guss, Opferspende, Opferportion), gebraucht. — Der stehende Ausdruck für “Bali opfern“ ist *balim, balīn hṛ*, in den vedischen Texten ungleich allge-

meiner als Bildungen mit anderen Verben. — Im nachvedischen Sprachgebrauch scheint man meistens *upa-hṛ* für (ein Opfer) "darbringen, vorsetzen" zu verwenden, vgl. die Texthinweise bei BR. unter dem betreffenden Worte und *upahāra*, Opfer[1]. Khād. Gṛ. I 5. 21 scheint "*baliṃ nayet*" in der Bedeutung "er soll das Baliopfer (das tägliche Baliharaṇa, den Bhūtayajña, Hillebrandt, Rituallit. 74 f.) vollziehen" zu verwenden. Ich gebe einige andere Wendungen wieder: *tebhya imaṃ baliṃ upākaromi*, "ich bringe ihnen (den Schlangen) dies Baliopfer dar" (Āçv. Gṛ. II 1. 9); *ni-dhā*, auf dem Boden niederlegen (Gobh. Gṛ. I 4. 6 ff.; Khād. Gṛ. I 5. 22); *ni-vap*, ausstreuen (Āp. DhS. II 3. 15; Gobh. Gṛ. III 7. 13; Khād. Gṛ. III 2. 2; *bhuvi n.* Mān. DhÇ. III 92); *ākāça ut-kṣip*, in die Luft werfen (Mān. DhÇ. III 90). Bali heisst sowohl die einzelne Opfergabe, Opferportion (sing. oder plur.) wie das Opfer im ganzen, z. B. das tägliche Baliharaṇa, wo man einer Menge Gottheiten besonders opfert, und das im MBh. VII 79. 1 ff. beschriebene Opfer an Rudra Tryambaka (*naiçaṃ traiyambakaṃ baliṃ cakruḥ*).

Im Vergleich mit dem Homaopfer, dem eigentlichen Opfer, hielt man, wie bemerkt, das Baliopfer für ein minderwertiges, profaneres Opfer. Dies liegt sicher in der Bezeichnung *ahuta*[2]: das nicht — scil. *rite*, im Feuer unter gehörigen Formen — geopferte, ausgedrückt, vgl. Pār. Gṛ. II 15. 3: *prāçanānte*[3] *marudbhyo baliṃ haraty, ahutādo maruta iti çruteḥ*, und die angezogene Çrutistelle, Çat. Br. IV 5. 2, 16: *paçuçrapaṇa evainaṃ* (scil. *garbham*) *marudbhyo juhuyāt; ahutādo vai devānāṃ maruto viḍ, ahutam ivaitad yadaçṛto garbhaḥ*[4]. Da man in beiden Fällen motivieren will, warum man den Maruts ein Opfer, das *ahuta* ist, darbringt, hat

[1] Vgl. oben S. 60 Anm. 3. Wenn im MBh. von König Jarāsandhas Menschenopfer an Rudra gesprochen wird, ist der Ausdruck für opfern *upa-hṛ*: *upahṛtās tvayā kṣatriyāḥ, upajihīrṣasi rājño rudrāya* (MBh. II 22. 8 f.). Bei dergleichen blutigen Opfern wurde kein Feuer gebraucht, sondern allem Anschein nach wurde die Opfergabe vor dem Gotte (dem Götterbilde) deponiert, wie wir in einem späteren Zusammenhang sehen werden.

[2] Çāñkh. Gṛ. I 10. 7: *huto 'gnihotrahomenāhuto balikarmaṇā*; I 5. 1; Pār. Gṛ. I 4. 1.

[3] d. h. nach einem Opfer an Indra, das beim Vollmond im Monat Prauṣṭhapada vollzogen wird, Hillebrandt, Rituallit. 77.

[4] Man opfert, wie wir sahen (oben S. 52) den Maruts das Embryo der Maitrāvaruṇī-Kuh auf glühenden Kohlen im Paçuçrapaṇafeuer.

man mit Oldenberg (SBE. XXIX 331) — gegen Stenzler und Eggeling in ihren Übersetzungen der betreffenden Texte[1] — in *ahutādaḥ* am ehesten den positiven Sinn "das nicht geopferte essend" hineinzulegen, vgl. den Komm. zu AV. I 30. 4: *ahutādo devāḥ* = *baliharaṇādidevāḥ* und die Kāṇvarezension des Çat. Br.: "denn das Volk (the common people) isst rohes Fleisch (*āmād*) und die Maruts sind das Volk" (Eggelings[2] Wiedergabe der betreffenden Stelle, a. a. O. Anm. 2). Diese Zusammenstellung des Baliopfers mit dem Opfern des rohen Fötus — der zu den nicht opferfähigen Teilen des Tieres gehört (*ayajñiyā garbhāḥ*, Çat. Br. IV 5. 2, 10) — an die Maruts, lässt vermuten, dass *ahuta*, wenn es von dem erstgenannten verwendet wird, nicht schlechtweg "das nicht im Feuer geopferte" bezeichnet hat, sondern einen prägnanteren, pejorativen Sinn: "nicht geopfert" (scil. *rite*, so wie ein Opfer auszuführen ist, um als ein Opfer gerechnet werden zu können) gehabt hat. Diese Bedeutung hat man jedenfalls dem Ausdruck in *ahutam ivaitad yad açṛto garbhaḥ* beizulegen, wie wir sahen. Der rohe[3] Fötus ist kein eigentliches Opfer und wird daher auf Kohlen im Paçuçrapaṇafeuer ohne folgenden *svāhā*-Ruf dargebracht[4]. Entsprechend der Bedeutung

---

[1] Stenzler (Übers. der Pār., ADMG. Bd 6): "die Maruts essen kein Opfer", Eggeling (SBE. XXVI 396): "The Maruts are not oblation-eaters".

[2] E. verweist auf Ait. Br. VII 19, nach welcher Stelle nur die Brahmanen, nicht die Kṣatriyas, Vaiçyas und Çūdras Opferspeise essen dürfen *etā vai prajā hutādo yad brāhmaṇā, athaitā ahutādo yad rājanyo vaiçyaḥ çūdraḥ*.

[3] Rohopfer kamen im vedischen Ritual nicht vor.

[4] Zu den hier dargelegten Erwägungen vergleiche man, was schon früher über die besprochenen Ausdrücke und ihren Sinn nachgewiesen wurde: *ahutvā* = indem man nicht im Feuer opfert; Opfer auf Kohlen oder auf einem rauchenden Feuerbrand werden als "(im Feuer) geopfert und zugleich nicht geopfert" betrachtet, bestehen aus zum Opfer unbrauchbaren Ingredienzen und richten sich an Gottheiten, die zum eigentlichen Opfer nicht zugelassen werden: an Rudra, Nirṛti, an die Dämonen, an die sich noch im Preta-Stadium befindenden Toten, an die Pitaras (bei der Sautrāmaṇī-Feier). Es handelt sich um nicht vollwertige Opfer. — Für *ahutād* vgl. weiter das Folgende aus dem Somaritual. Zu den Schlusszeremonien beim Somaopfer gehört das Verbrennen der Altarstreu und ein Opfer von Mehl (*saktuhoma*) in diesem Feuer, das vom Adhvaryu oder Yajamāna ausgeführt wird. Die beiden Hände versehen dabei den Dienst eines Opferlöffels. Nach diesem Opfer, schreibt das Baudh. Çr. vor, soll man das zurückgebliebene Mehl mit folgendem Mantra (TS. III 3. 8, 2) abwischen: *agdhād eko'hutād ekaḥ samasanād ekaḥ, te naḥ kṛṇvantu bheṣajaṃ sadaḥ saho vareṇyam* ("einer isst das nicht gegessene, einer isst das nicht geopferte, einer isst

"nicht geopfert" bei *ahuta* bezeichneten *huta, homa* auch Opfer schlechthin, ohne den besonderen Sinn von Brandopfer, und werden sogar von Baliopfern verwendet vgl. z. B. den Terminus *baliharaṇahoma,* Baudh. Gṛ., angeführt bei Hillebrandt, Rituallit. 71.

In dem hochbrahmanischen Çrautazeremoniell ist das Baliopfer sehr spärlich vertreten. Ausser beim Traiyambakahoma trifft man es vor allem im Vorväterkultus als Piṇḍaopfer. Es gibt ja nämlich bei diesen Riten, wenn sie auch in den Ritualtexten niemals mit jenem Ausdruck genannt werden[1], nichts, was sie von dem Baliopfertypus unterscheidet[2]. Der Terminus Bali lässt sich nirgendwo im Çrautaritual belegen, soweit ich habe sehen können. Reichlicher vertreten ist dies Opfer im Gṛhyaritual. Aber auch hier nimmt es neben dem Homaopfer eine sehr untergeordnete Stellung ein und tritt fast nur als eine Art Ergänzungsritus zu dem letzteren auf[3], indem man nach dem Opfer im Feuer ein Baliopfer aus den Überresten der Opferingredienzen[4] macht. Sowohl in dieser Beziehung wie hinsichtlich seiner schlichten Ausführung steht das Baliopfer auf derselben Linie mit dem oben besprochenen Beschenken der niederen Götterwelt

---

das zusammengebrachte, mögen diese uns Heilmittel etc. schenken"), vgl. Caland-Henry, L'Agniṣṭoma 410; Keith, TS. I 260[1]. Die geheimnisvollen Ausdrücke sowie die Beschaffenheit des Opfers deuten an, dass man sich an dämonische Gottheiten wendet. Das Vait. S. (XXIV 17) schreibt vor, dass man sich nach dieser Handlung unter Hersagen eines an Rudra gerichteten Mantra (AV. VII 87) verbeugen soll.

[1] Es wäre denkbar, dass was das Piṇḍaopfer betrifft dieser Umstand in der ausserordentlichen Sonderstellung des Vorväterkultus im vedischen Ritual gegenüber den übrigen Baliopfern seinen Grund hat, vgl. Caland, Über Totenverehrung 2 f.

[2] Man vergleiche z. B. mit dem Piṇḍaritus im Totenkulte das Āçv. Gṛ. I 12 vorgeschriebene Caityaopfer (Hillebrandt, Rituallit. 86—87), bei welchem ein Bali in der Form eines Piṇḍa bei dem Grab eines heiligen Mannes niedergelegt wird; mit dem Aufhängen der Traiyambakakuchen den vollständig gleichartigen Ritus beim Īçānabali (den Baudhyavihāra) und den oben wiedergegebenen Sühnritus für die Vināyakas (*nave çūrpe balim upaharati*).

[3] Vgl. das Traiyambakaopfer.

[4] Oder aus von denselben als nicht opferrein abgetrennten Teilen. So wird nach Pāraskara beim Çūlagava das Blut des Opferstieres den Baliportionen beigemengt, welche dem Rudra und seinen Scharen ausgelegt werden. Nach Mān. Gṛ. wird das Blut rein geopfert, bei Āçv. werden die blutbeschmierten Eingeweide den Schlangen dargebracht.

mit allerlei Überresten und Abfällen des Götteropfers, die ins Feuer, auf Kohlen, auf den Boden u. s. w. geworfen oder ausgegossen werden, und wie wir eben sahen, kommt dies auch in der Terminologie der Ritualisten zum Ausdruck, wo beide Opferformen als "nicht-Opfer" bezeichnet werden. Nun ist es interessant zu sehen, dass auch die Gottheiten in beiden Fällen gemeinsam sind.

Bezeichnend für das Baliopfer ist nämlich, dass es sich fast ausschliesslich an die untere Schicht der Götterwelt wendet, darum auch in sehr grossem Umfange an dämonische Wesen. Darin und vor allem in dem zuletzt genannten Zug haben wir ein untrügliches Zeichen dafür, dass wir uns hier auf dem Boden der Volksreligion befinden. Gottheiten dämonischen Charakters spielen nämlich in der nachvedischen Periode sowie in der Volksreligion des heutigen Indiens eine ausserordentlich hervorragende Rolle, und es unterliegt keinem Zweifel, dass es sich, seit unvordenklichen Zeiten, immer so verhalten hat (vgl. Rudra). In keinem Punkte läuft wie hier eine so scharf markierte Grenzlinie zwischen Volksreligion und Priesterreligion, wenigstens was die vedische Zeit und die brahmanischen Kreise betrifft, die in den vedischen Texten zu Worte kommen. Dämonenwesen sind, wie schon hervorgehoben wurde, vom Çrautaritual ausgeschlossen und im grossen und ganzen vom Homaopfer überhaupt. Man hat sich offenbar nicht mit solchen Gottheiten befassen wollen. — Die Ausnahmen von der erwähnten Regel — dass die Baliopfer sich an eine niedere Götterwelt, nicht an die Himmlischen richten — sind so wenig zahlreich und der Art, dass man ihnen für die Beurteilung der Frage keine Bedeutung beimessen kann. Es ergibt sich indessen die Notwendigkeit, die wichtigeren Belege des besprochenen Opfertypus, die uns die vedischen Texte geben, zusammenzustellen und näher zu prüfen.

Ein typisches Beispiel der hier behandelten Opferform bietet der Piṇḍaritus (*piṇḍadāna*) dar, der einen Teil aller Opfer an die Manen (*pitaraḥ*, Väter, Ahnen) bildet[1]. Ich gebe ein solches Opfer in seinen wichtigsten Zügen nach der Darstellung des Gobh. Gṛ. (IV 2 f.) wieder[2]. Die Zeremonie findet hinter einer

---

[1] Eine Ausnahme bildet der Pitṛyajña beim täglichen Baliharaṇa (Hillebrandt, Rituallit. 75), der nach wesentlich schlichteren Formen vor sich geht.

[2] Die Anvaṣṭakyazeremonie, Hillebrandt, Rituallit. 95 f. Die kürzeste

Einhegung von Matten o. dgl. statt. Dorthin bringt man das Opferfeuer. Im südlichen Teile der Einfriedung werden drei Gruben gegraben, die man mit Darbhagräsern bestreut, "ein Lager für die Väter, auf dem sie sitzen können"[1]. Eigentümlich für das Väteropfer des häuslichen Rituals (*çrāddha*) ist es, dass die Väter hier auch von einer Anzahl Brahmanen vertreten werden, die in dieser Eigenschaft während der Zeremonie Essen und Geschenke als Opfer vom Hausvater (dem Opferer) empfangen und im übrigen gleich den Vätern geehrt werden[2]. Mit ihrer Erlaubnis bringt nun der letztere zuerst zwei Opfer im Feuer dem Soma *pitṛmant* oder dem Agni *kavyavāhana* dar[3]. Das Piṇḍaopfer wird damit eingeleitet, dass die Väter zu der Zeremonie gerufen werden. Wenn dies geschehen ist, giesst er Wasser auf das in den Gruben ausgebreitete Darbhagras und bittet die Väter, sich zu waschen: "N. N. wasche dich, du und die, welche dir folgen und diejenigen, denen du folgst" — wobei er mit der östlichsten Grube beginnt und dieselbe Prozedur in der mittleren und westlichen wiederholt, je einen seiner drei nächsten Ahnen bei Namen nennend. Dann trennt er einen Teil der Opferspeise ab, formt einen Piṇḍa (Kloss) für jede Grube und legt ihn nieder, indem er ihn in derselben Weise wie das Wasser dediziert und die Väter zum Essen auffordert. Während die Väter an den Piṇḍas essen, wendet sich der Opferer weg, so lange er den

übersichtliche Darstellung des Vorväterkultus gibt Hillebrandt a. a. O. 92 ff.; 114 f.; 118. Spezialuntersuchungen findet man bei Donner, Piṇḍapitṛyajña, Berlin 1870; Caland, Über Todtenverehrung bei einigen der indogermanischen Völkern und Altindischer Ahnencult.

[1] Caland, Altind. Ahnencult 3, 154; vgl. Āp. DhS. II 18. 16. — Nach Wuttke, Deutscher Volksabergl. 215, ist es in Deutschland in gewissen Gegenden Sitte gewesen, wenn der Leichenzug die Dorfgrenze passierte, auf dieselbe einen Haufen Stroh zu legen, "damit der Tote, wenn er in seine frühere Wohnung heimkehrte, auf demselben sich ausruhen könne". — Nach Çaunaka, angeführt Āçv. Gṛ. IV 7. 16, halten sich die Väter während der Zeremonie in einem der drei Krüge für das Arghyawasser versteckt, welcher deshalb nicht von seinem Platz gerückt werden darf. Vgl. Wuttke a. a. O. "Wenn die Leichenbegleiter nach dem Begräbnis im Sterbehause bewirtet werden, so ist gewöhnlich der Geist schon da, und verweilt hinter einem breiten Handtuch, welches man zu diesem Behuf an der Thür aufhängt, oder er setzt sich ungesehen auch mit zum Tische".

[2] Caland, Altind. Ahnencult 154 ff.

[3] Nach dem Zeremoniell anderer Schulen dem Agni, Soma und Yama.

Atem anhalten kann, um sich gegen ihre gefährliche Nähe zu schützen, und kündigt sodann an, dass die Mahlzeit beendet ist[1]. Nach diesem Opfer stellt er ihnen andere Gaben vor: Schminke, Öl, Parfüm, Kleider (einen Zeuglappen o. dgl.). Und in derselben Weise wie er beim Anfang des Opfers die Väter zu der vorgesetzten Mahlzeit einlud, bittet er sich nach geendeter Zeremonie von ihnen los und fordert sie auf, auf den Wegen, auf denen sie gekommen seien, zurückzukehren, um sich beim nächsten Opfer wieder einzustellen[2]. Dies ist das Piṇḍaopfer in seinen Hauptzügen. Gewisse Einzelheiten, unwesentlich für die hier erörterte Frage, wechseln nach den verschiedenen Schulen und bei den verschiedenen Gelegenheiten. So kommt nach dem Ritual mehrerer Schulen beim Çrāddha die Sitte, Gruben zu graben, nicht vor, sondern die Piṇḍas werden auf einer Unterlage von Gras hingelegt[3]. Beim monatlichen Piṇḍapitṛyajña (im Çrautazeremoniell) wird nur eine Grube gegraben, während die Piṇḍas beim Mahāpitṛyajña, der einmal jährlich beim dritten Cāturmāsyaopfer (dem Sākamedha) vollzogen wird, auf dem "Altar" (*vedi*) hingelegt werden, der in dem eingehegten Raum, in dem das Opfer vor sich geht, angeordnet ist.

Dass dieser Ritus in seinem Kern einen uralten volkstümlichen Kultbrauch vertritt, braucht kaum hervorgehoben zu werden. In der Sitte, das Opfer in eine Grube im Boden zu legen, erkennt man noch die primitive Vorstellung, nach welcher die Toten ihren Wohnsitz unter der Erde hatten[4]. Nichts deutet

[1] Nach dem Zeremoniell anderer Schulen steht er abgewendet, bis die Klösse abgekühlt sind. Es ist nämlich der heisse Dampf von diesen, den die Väter geniessen, CALAND, a. a. O. 180, 8.

[2] Der letzte Passus nicht bei Gobhila, wohl aber in dem Zeremoniell anderer Schulen und beim Piṇḍapitṛyajña (Entlassen der Väter).

[3] So nach der Baudhāyanīya-, der Bhāradvāja- und anderen Schulen, vgl. CALAND, Altind. Ahnencult.

[4] OLDENBERG, Rel. d. Veda 553. — In gleicher Weise übermittelten die Römer den *di manes* und den unterirdischen Gottheiten ihre Opfergaben durch Gräber (Grablöcher, *mundi*), die zu diesem Zweck besonders hergestellt waren, WISSOWA, Rel. und Kultus der Römer 234 f. Als Odysseus den Toten am Eingang des Hades opfert, gräbt er eine Grube in die Erde und lässt sie das Blut der Schlachttiere auffangen, Od. X 527 ff., XI 23 ff.; ROHDE, Psyche 56 ff. Dieselbe Vorstellung und darauf begründete Gebräuche finden wir auch bei den Germanen wieder. "Odin", heisst es in der Ynglingasaga, Kap. 8, "setzte die Gesetze in seinem Land, die vorher unter den Asen galten. So gebot er, dass man alle Toten

hier auf einen himmlischen Wohnsitz der Toten, eine Anschauung, die sonst schon seit rigvedischer Zeit hervortritt. Und aus jeder

---

verbrennen und ihre Güter mit ihnen auf den Scheiterhaufen tragen solle. Er sagte, dass jeder nach Walhall mit solchem Reichtum kommen werde, wie er ihn auf dem Scheiterhaufen mit habe, und auch das werde er geniessen, was er selbst in der Erde vergraben habe. Die Asche solle man auf den See hinausführen oder sie in der Erde vergraben." — Eine direkte Parallele zu dem zuletzt Angeführten bietet die unter den Lappen bis weit in die neuere Zeit hinein beobachtete Sitte, Silber und andere Kostbarkeiten an einem Platz zu vergraben, der allen ausser dem Besitzer selbst, also auch seinen nächsten Angehörigen, unbekannt war (Reuterskiöld, De nordiska lapparnas religion 63 f.). Das Vergrabene durfte vom Besitzer nicht berührt werden. Dass es sich hier um eine Deponierung von Gütern zum Bedarf des kommenden Lebens handelte, ergibt sich, wie Reuterskiöld hervorhebt, teils aus der Weise, in der man den Schatz verbarg, teils aus der Antwort, welche Leem (Leem, Beskrivelse over Finnmarkens Lapper, deres Tungemaal, Levemaade og forrige Afgudsdyrkelse 381, angeführt bei Reuterskiöld 64) von einem Lappen erhielt auf seine Frage, warum er sein Geld so sorgfältig verberge: "Wenn mein Geld nach meinem Tod in die Hände anderer fiele, wovon sollte ich dann leben, wenn ich in das Land der Toten komme?" Der Gebrauch könnte sehr wohl wie anderes geistige Gut von den Germanen entlehnt sein, aber notwendig ist eine solche Annahme sicher nicht. — Wenn die Lappen den Toten Renntiere schlachten, vergraben sie, wie Rheen mitteilt (En kortt relation om Lapparnas lefwarne och sedher, De svenska Landsmålen XVII, Heft 1 p. 47) die Knochen in der Erde. — Für den Glauben an die Unterwelt als den Wohnsitz der Toten in indischer Vorstellung vgl. Oldenbergs Zusammenstellungen a. a. O. 543 ff.; Johansson, Solfågeln i Indien 17 ff. Hier sollen aus Indien noch einige Belege für den Gebrauch angeführt werden, Gruben oder Furchen in der Erde die Opfergaben an die Toten aufnehmen zu lassen, und Ähnliches, das auf die Vorstellung von dem Wohnsitz der letzteren unter der Erde zurückgeht. Im Begräbnisritual vollzieht man nach gewissen Schulen auf der Verbrennungsstätte ein Opfer von Sesamwasser oder Sesamkörnern in drei Gruben oder auf dem Erdboden, auf einem geweihten Platz, "dem Yama, dem Herrn der Verbrennungsstätte und den Toten, *svadhā namaḥ*" und in gleicher Weise "dem Kāla, dem Herrn der V. und den Toten" und "dem Mṛtyu . . ." Sodann legt man ein Stück Gold nieder (Caland, Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche 34). Während der Zeit unmittelbar nach dem Todesfall (der Trauerzeit) dachte man sich, dass der Verstorbene sein früheres Heim besuche, und die Ritualtexte bestimmen, dass man während dieser Tage Piṇḍas, Wasser und Milch, Waschwasser u. dgl. zum Bedarf des Toten (*mṛtabali*) vorsetzen solle. Dabei kommt der Gebrauch vor, neben der Tür ein Loch zu graben und dasselbe mit wohlriechenden Stoffen und Blumen zu füllen. Über dasselbe wird ein mit Wasser oder mit Wasser und Milch gefüllter Krug gehängt (Caland a. a. O. 82). Für die entsprechende Sitte im heutigen Indien vgl. Dubois, Bombay Gazetteer XXII 85 (angeführt bei Caland a. a. O. 84): "In the house of mourning the chief mourner in the

Formel, jedem Moment des Ritus, spricht der naive, lebendige Realismus, welcher die volkstümliche Vorstellung vom Übernatürlichen kennzeichnet, und der wohl im allgemeinen, könnte man sagen, die Vorstellung von derjenigen Götterwelt, die den Menschen am nächsten umgibt, der Welt der niederen Götterwesen, gekennzeichnet hat. Man erkennt ihn in dem Traiyambakahoma und analogen Kultbräuchen wieder, und wir werden ihn noch in anderen Riten antreffen. In dem brahmanischen Kultus der Himmlischen dagegen ist er schon längst verblasst. — Neben dem Piṇḍaopfer müssen das mit diesem vollständig parallele Opfer an die die Väter vertretenden Brahmanen sowie

floor of the women's hall close to where the body was laid digs a hole about a foot deep and keeps a lamp burning in the hole day and night for ten days. Close to the hole, about a foot from the ground, a nail is driven into the wall and two threads are let down from the nail into two small earthen vessels, the one with water, the other with milk". Diese Fäden dienen der Seele als eine Art Strickleiter, auf der sie zu den beiden Töpfen herabsteigen kann. — Gayāl ist im modernen Volksglauben der böse Geist eines Mannes, der ohne einen Erben, der ihm Opfer vollziehen kann, gestorben ist. "In every Panjāb village will be seen small platforms, with rows of little hemispherical depressions, into which milk and Ganges water is poured, and by which lamps are lit and Brāhmans fed to conciliate the Gayāl" (Crooke, PR. I 234). Auch bei dem Kultus des Todesgottes Yama kommt der Gebrauch noch vor, eine Grube in die Erde zu graben (Ward I 74 f.). Ähnliche Bräuche trifft man im heutigen volkstümlichen Totenkultus noch oft, vgl. Crooke, Enc. of Rel. and Eth. I 450 f. Man hat kaum Anlass zu der Annahme, dass sie nicht sowohl zu vedischer Zeit wie später in vielen Fällen den lebendigen Vorstellungen der volkstümlichen Kreise entsprochen hätten. — Die angeführten Gebräuche werden durch die folgenden Parallelen beleuchtet. Wenn man im Çrautazeremoniell zu gewissen Zwecken eine Grube in den Erdboden gräbt (beim Aufstecken des Opferpfostens im Schlachtopferzeremoniell, wenn man beim Somaopfer den *udumbara*-Pfosten — den Mittelpfosten — im Sadas aufrichtet, s. Schwab, Tieropfer 68; Caland-Henry, L'Agniṣṭoma § 93 a), soll man dieselbe mit Kornwasser besprengen, das man sodann mit der Formel: "Möge die Welt, wo die Väter sitzen, gereinigt werden", ausgiesst. Danach legt man einen Büschel Gras nieder mit der Formel: "Du bist der Väter Sitz". "Was eingegraben ist, hat nämlich die Pitaras zur Gottheit", TS. VI 2, 10, 3. Wenn die Vedi zu tief gegraben wird, werden die Pitaras ihre Gottheit (TS. II 6. 4, 2). Die Pitaras wohnen also unter der Erde. — Beim Hausbau soll man nach Āçv. Gṛ. II 8. 15 Kuçagras in der Grube des Mittelpfostens ausbreiten und in dieselbe korn- oder reisgemischtes Wasser giessen mit der Formel: "Dem Festen, Irdischen Svāhā" (*acyutāya bhaumāya svāhā*), also einer Gottheit, die unter der Erde wohnt. Pār. Gṛ. III 4. 3 heisst es, dass er in den Gruben (für die Pfosten) "*acyutāya bh. sv.*" opfert.

das Opfer im Feuer (*agnaukaraṇa*) als sekundäre Zusätze aufgefasst werden. Das erstere ist eine eigentümliche Dublette des Piṇḍaritus, die in dem analogen Opfer des Çrautarituals, dem Piṇḍapitṛyajña, gänzlich fehlt, offenbar eine späte brahmanische Erfindung. Man muss es mit Caland (Altind. Ahnencult 156 f., vgl. Oldenberg a. a. O. 553) als aus "einer Speisung von Brāhmaṇas" hervorgegangen ansehen, "wie dieselbe fast immer den Anhang zu einer Gṛhyahandlung bildet". Betreffs des letzteren Momentes sagt Oldenberg a. a. O. 553: "Dass in diesem Ritual Elemente von junger Herkunft enthalten sind, ist unzweifelhaft. So die Spenden an Soma und Agni, welche Zusammenstellung der beiden göttlichen Opferpatrone als eine stehende, unendlich häufig wiederholte, in den jüngeren vedischen Texten anzutreffen ist, während wir Ursache haben, sie der älteren Ṛgvedazeit abzusprechen"[1]. Ich habe schon geltend gemacht, dass wir nicht nur hier, sondern in allen Doppelriten des vorliegenden Typus — natürlich auch bei dem Piṇḍapitṛyajña und Mahāpitṛyajña, bei denen ebenfalls ein solches Agnaukaraṇa vorkommt — die Vereinigung eines ursprünglichen, volkstümlichen[2] und eines relativ modernen ritualistischen Elementes sehen müssen, und ich hoffe, dass die durchgehende Analogie[3] die Richtigkeit dieser Annahme ausser Zweifel stellt. — Mit dem Piṇḍadāna in den hier angeführten Riten vergleiche man die Art und Weise, in der die Väter beim Somaopfer bedacht werden. Man opfert ihren Teil nicht im Feuer. Sondern neben die den Vätern geweihten Nārāçaṃsabecher[4], die man im Havirdhāna-Schuppen auf den Boden beiseite gestellt hat, legt man Stücke der Savanīyaopfer-

---

[1] Er verweist auf S. 95[3], nach welcher dieses Götterpaar im Rigveda noch "fast verschwindend" ist.

[2] Natürlich nur, insofern das zu einem solchen Ritus gehörende Baliopfer allem Anschein nach wirklich von einem alten Volksbrauch herrührt. Es gibt, wie wir bald sehen werden, Fälle, in denen auch dieser Teil des Ritus ritualistischen Ursprung hat, wo man also einen Ritus mit Verwendung beider Opfertypen konstruiert hat.

[3] Wie schon hervorgehoben wurde, sind die Baliopfer zu weit überwiegendem Teile eine Art von Ergänzungsriten zu Opfern des gewöhnlichen rituellen Typus. Beim Piṇḍadāna wie bei anderen Baliopfern nimmt man das Material zu den Klössen (den Baliportionen) aus derjenigen Opferspeise, welche beim Agnaukaraṇa verwendet wurde.

[4] Caland-Henry, L'Agniṣṭoma § 147 e; Hillebrandt, VM. II 98 ff., Rituallit. 130.

kuchen auf einem Bette von Gras nieder und fordert die Väter auf, herbeizukommen und sich zu berauschen [1]. Am Schluss der dritten Pressung geht der Opferer zusammen mit dem Adhvaryu nach Süden — der Himmelsgegend der Toten — und opfert auf einem Grasbette seinen drei nächsten Ahnen drei Getreidekörner [2]. Beim Pravargya wurden, wie wir gesehen haben (oben S. 53), gewisse Holzspäne in Milch getaucht und verschiedenen Gottheiten geopfert. Dabei wird der den Pitaras geweihte Span, ebenso wie derjenige Rudras, nicht ins Feuer geworfen, sondern man versteckt ihn unter der Streu der Südhälfte der Vedi, indem man mit abgewandten Blick gegen Norden sieht (Çat. Br. XIV 2. 2, 35). Im Agnihotraritual streift man bei einer gewissen Gelegenheit das Fett von der Schnauze des Opferlöffels ab und wischt dann dasselbe im Süden (ausserhalb der Vedi, Āp.) auf die Erde als eine Opfergabe an die Pitaras (Āp. Çr. VI 11. 4; Kāty. IV 14, 19 f.; Vait. VII 15). Durch diese Form des Überbringens der Gabe kommt wohl das chthonische Wesen der Pitaras zum Unterschiede von dem himmlischen der Götter zum Ausdruck.

Viel Ähnlichkeit mit dem Piṇḍaopfer zeigt ein anderer, wichtiger Baliritus, der auf eine Versöhnung dämonischer Mächte hinzielt, nämlich der Sarpabali. Beim Beginn der Regenperiode vollzieht man die Çrāvaṇazeremonie, welche gegen die in dieser Jahreszeit erhöhte Schlangengefahr schützen soll. Nach einigen Opfern im häuslichen Feuer oder, wenn die Zeremonie von einem Āhitāgni vollzogen wird, im Südfeuer — dies ist das Çrāvaṇaopfer im engeren Sinne — begibt man sich aus dem Hause, geht gegen Osten oder Norden und legt auf einem Sthaṇḍila [3] oder auf Kuça- oder Darbhagras (Çāṅkh., Hir.) den Schlangen eine oder mehrere Baliportionen — je nach den verschiedenen Schulen — hin. Dieses Baliopfer wird sodann jeden Tag während der ganzen Regenperiode bis zum Vollmond im Monat Mārgaçīrṣa (vier Monate) wiederholt [4]. Offenbar haben wir hier

---

[1] Caland-Henry a. a. O. § 231; Hillebrandt in seinen a. Arbeiten, bzw. II 98 ff. und 132 f.

[2] Caland-Henry a. a. O. 148 e.

[3] S. oben S. 62 Anm. 1.

[4] Der Ritus ist dargestellt Çāṅkh. Gr. IV 15, 17, 18; Āçv. II 1 und 3; Pār. II 14; III 2; Āp. 18. 5—19. 5; Hir. II 16—17; Mān. II 16; Gobh. III 7

eine volkstümliche Zeremonie vor uns. Das verrät sich auch in dem Gebrauch, den Schlangen mit Waschwasser, Kamm, Schminke, Kleidern, Spiegel, Blumen, Kränzen und ähnlichen Artikeln aufzuwarten (Çāṅkh., Pār., Āp., Hir.), ein Zug, der nur noch in ein paar vedischen Riten echt volkstümlichen Charakters wiederkehrt, so bei dem oben angeführten Opfer für die Vināyakas und, wie wir eben gesehen, beim Piṇḍadāna im Vorväterkulte. Im ersteren Ritus enthält die vorgeschriebene Opfergabe ausser den vielen ess- und trinkbaren Ingredienzen auch gemahlene und ungemahlene Wohlgerüche, einen aufgelösten (? *muktam*), einen geflochtenen, einen roten und einen weissen Kranz (*mālyam*); rote, gelbe, weisse, schwarze, dunkelblaue, grüne und bunte Kleider (Mān. Gṛ. II 14. 28). Gaben derselben Art trifft man in einem Ritus an, der nach Baudh. Gṛ. I 13 von den Neuvermählten am fünften Tage nach der Hochzeit zu vollziehen ist. Man geht aus dem Dorfe gegen Osten oder Norden zu einem Udumbarabaum, der eine Wurzel hat, hinaus, fegt rings um ihn den Boden ab, salbt seinen Fuss mit Wohlgerüchen, streut Blumen über die Wurzeln und bringt dem Baum einen aus drei Ingredienzen bestehenden Bali dar. Dann wendet man sich an ihn mit der Bitte um Segen. Darauf folgt noch ein Baliopfer, bestehend aus Fischen, die die Eheleute selbst frisch gefangen haben und die nun am Fusse des Baumes den *bakāḥ* (Wasservögeln? *baka* ist Reiher, Ardea nivea) hingelegt werden[1]. Schliesslich wirft man die vom Opfer übrig gebliebenen Blumen nebst Bändern und Kleidungsstücken, die man ausgezogen hat, in den Baum hinauf. Die ersteren werden an einem Zweig befestigt[2]. Hier liegt ein unzweideutiges Beispiel für Baumkultus vor, der ja eine der wichtigsten Elemente der indischen Volksreligion ausmacht. Welch ausserordentliche Rolle der Baumkultus schon in alter Zeit gespielt haben muss, geht z. B. aus

---

und 9; Khād. III 2. 1—15, 3. 16—27. Vgl. für denselben Winternitz, Der Sarpabali 44 ff., 250 ff.; Hillebrandt, Rituallit. 76—77.

[1] Wie Zachariae, WZKM. XVIII 299 ff. nachweist — vgl. auch denselben Verfasser a. a. O. XX 291 ff., XXII 431 ff. — hat man in dem Fischfang einen selbständigen Ritus, genauer gesagt eine Fruchtbarkeitszeremonie, zu sehen, die noch in gewissen Kreisen, so bei den südindischen Nambūribrahmanen, im Schwange ist und auch bei anderen Völkern Entsprechungen hat.

[2] S. für diesen Ritus Winternitz, Das altind. Hochzeitsrituell 101 f.

den bei FERGUSSON, Tree and serpent Worship, reproduzierten Skulpturen aus Sāñchi und Amravati hervor, die auch ein anschauliches Bild des Kultes geben. Dasselbe bezeugen die buddhistischen Schriften, vgl. die bei OLDENBERG, Rel. d. Veda 262—264 wiedergegebenen Belege aus der Jātakaliteratur. Für die moderne Zeit sei auf FERGUSSON a. a. O. 79 f., CROOKE, PR. II 87 ff., MONIER WILLIAMS, Brāhmanism and Hindūism 390 ff. verwiesen. Die Opfergaben sind dieselben, und die Opferhandlungen werden auf dieselbe Weise wie im Sūtrabeleg ausgeführt: man kehrt um den Baumstamm den Boden rein, salbt seinen Fuss mit Wohlgerüchen, roter Farbe u. dgl., opfert Wasser, Blumen, Münzen und allerlei essbare Dinge auf seiner Wurzel, wickelt Fäden, Haarbänder u. dgl. um den Stamm und hängt Kleider und Lappen an die Zweige[1]. Wenn OLDENBERG also in seiner Rel. d. Veda über Kleiderspenden an die Gottheit sagt: "Gaben von Kleidungen scheinen — dies fällt auf — nur im Totenkult, nicht für die Götter vorzukommen, die doch auch als bekleidet gedacht werden" — so gilt dies zwar fast durchgehends vom vedischen Ritual, aber keineswegs vom volkstümlichen Opfer, wie die angeführten Riten zeigen. Es liegt an diesem Punkte nicht ein Gegensatz zwischen dem Kulte der Toten und dem göttlicher Wesen sondern ein Gegensatz zwischen dem volkstümlichen Opfer und dem brahmanischen Zeremoniell vor. Wir haben hier einen Zug von vielen — andere sollen im folgenden berührt werden — aus dem man sehen kann, wie das letztere den Zusammenhang mit dem lebendigen volkstümlichen Kulte verloren hatte. Das Piṇḍaopfer für die Väter repräsentiert einen echten Volksbrauch, und so wird es erklärlich, warum man hier Gaben von Kleidern u. dgl. trifft. Es ist bekannt und wurde schon für den Baumkultus hervorgehoben, welche ausserordentliche Rolle solche Opfergaben im

---

[1] Vgl. OLDENBERG a. a. O.; FERGUSSON a. a. O. 80[3] und [5], CROOKE a. a. O. II 95; 99—101; 102; 104; I 161 ff. "The Kharwārs have a sacred Mahua tree, known as the Byāhi Mahua or 'Mahua of marriage', on which threads are hung at marriages", ibid. 163. Der Buddhismus begünstigte den Baumkultus. Das ergibt sich aus dem soeben angeführten Jātakatext, ebenso aus Petav. II 9, vgl. STEDE, Über das Peta Vatthu 42, 98. Noch heute spielt er unter dessen Anhängern eine wichtige Rolle, vgl. SCHIEFNER bei STEDE a. a. O. 42[1].

hinduistischen Kulte spielen. Man wartet den Göttern ganz wie Menschen mit allen erdenklichen Geschenken auf. So reicht man bei der Pūjā vor dem Götterbild Wasser zum Fusswaschen, Baden und Mundspülen, Juwele, Gold, Silber und Schmucksachen, ein Bett, Kleider, Schuhe, Schminke, Zahnhölzer etc. dar (Ward II 65 f., I 111 ff.). "Īśāna Chandra Rāja, the grandson of Krishna Chandra Rāja, in certain years presented to Kālī eighty thousand pounds weight of sweetmeats, the same quantity of sugar, a thousand women's cloth garments, the same number of women's China silk garments" etc. (ibid. I 156). — Gaben der gleichen Art sind auch im modernen Schlangenkult gewöhnlich. So opfert man ausser essbaren Dingen Wohlgerüche, Blumen, Blätter, Kränze, Lichter, Fäden, Zeugstücke etc.[1] In diesem Zusammenhang verdient ein eigentümlicher Gebrauch erwähnt zu werden, der dem Sarpabali des vedischen Zeremoniells und dem modernen Schlangenkult gemeinsam ist. Nach Khād. Gṛ. III 2. 7 endet der Sarpabali damit, dass der Opferer nördlich des Feuers einen Büschel Darbhagras hinlegt und "seine Gedanken auf die Schlangen richtet, die sich in diesem Büschel befinden". "In Central India", berichtet Crooke in seinem Artikel Serpent-Worship in India, Enc. of Rel. and Eth. XI 413 sp. 1, "almost every village has a platform built over a snake's hole. Some persons ... go to worship at the abode, making an image of the reptile in sacred grass, which they worship". Vgl. denselben Verfasser in seiner PR. II 137 f.: "On the morning of the feast (*nāgpañcamī*) they take a wisp of grass, tie it up in the form of a snake, dip it in the water in which the gram has been steeped, and offer it with money and sweet-meats to the serpents". Es kann kaum bezweifelt werden, dass wir in dem vedischen Beispiele und dessen modernen Gegenstücken denselben Brauch zu sehen haben. Dass es sich im ersteren Falle um Schlangen (Schlangendämonen), die sich im Grasbüschel verbergen, nicht um die Abbildung einer Schlange handelt, lässt sich aus der Eigentümlichkeit des brahmanischen Kultes erklären, sich an das Schlangenvolk insgemein statt — wie der volkstümliche — an einen (oder wenige) Repräsentanten

---

[1] Vgl. Winternitz a. a. O. 261; Rivett-Carnace, The snake symbol in India, JASB. 1879 p. 25.

desselben zu wenden. Die Übereinstimmung in einem solchen Einzelzuge zeigt indessen, wie ausserordentlich nahe sich der volkstümliche Schlangenkultus der vedischen und derjenige der modernen Zeit berühren. Offenbar haben wir allen Anlass, den Fingerzeigen, welche uns der heutige Volksbrauch für die älteren Zeiten gibt, zu folgen. Tun wir dies, dann bekommen wir ein ganz anderes Bild des vedischen Schlangenkultus, als die priesterlichen Ritualtexte uns geben. Wir müssen z. B. voraussetzen, dass man zur vedischen Zeit wie jetzt die Schlangen in lebendigen Exemplaren — z. B., wie heute, bei den Termitenhügeln — und in Abbildungen verehrt hat, obgleich die Gṛhyasūtren nichts davon zu wissen scheinen. Es fehlt auch nicht an Spuren, die in diese Richtung weisen. So berichtet das Pañcatantra in einer seiner Erzählungen von einem Brahmanen, der einer Schlange, welche einen Ameisenhügel in der Nähe seines Ackerfeldes bewohnt und in der er die Gottheit des Feldes (*kṣetradevatā*) sieht, täglich mit Milch aufwartet[1]. Nach Ælianus, Περὶ ζῴων ἰδιότητος, angeführt bei Crooke, Enc. of Rel. and Eth. a. a. O., fand Alexander an mehreren Orten in Panjab Schlangen, welche in Höhlen gehalten und verehrt wurden. Das Volk bat Alexander, sie zu schonen. Āçvalāyana schreibt (Āçv. Gṛ. IV 8. 28) vor, dass beim Çūlagava die blutbeschmierten Eingeweide des Opfertieres im Norden für die Schlangen hingelegt werden sollen. Die Art der Erwähnung lässt keinen Zweifel daran, dass man an wirkliche Schlangen gedacht hat: "*çvāsinīr ghoṣiṇīr vicinvatīḥ samaçnuvīḥ sarpā yad vo 'tra taddharadhvam iti sarpebhyo yat tatrāsṛg ūvadhyaṃ vāvasrutaṃ bhavati taddharanti sarpāḥ*". Schon die angeführte Sitte, beim Sarpabali einem die Schlangen vertretenden Grasbüschel Verehrung zu bringen, deutet auf den Gebrauch von Schlangenidolen in irgend einer Form. Und das Āçv. Gṛ. Pariçiṣṭa schreibt (III 16) für eine Person, die von einer Schlange gebissen worden ist, einen Nāgabali vor, der während einer gewissen Zeit einem fünfköpfigen Schlangenidol aus Holz oder Ton darzubringen ist (Hillebrandt, Rituallit. 79). Wenn beim Sarpabali keine Abbildungen von Schlangen vorkommen, so beruht dies einfach darauf, dass das vedische Ritual den Gebrauch von Götterbildern überhaupt nicht kennt, was indes

[1] Benfey, Pantschatantra I 244 ff., angeführt bei Winternitz a. a. O. 37.

nicht beweist, dass dies auch im volkstümlichen Kulte der Fall gewesen ist. Im Gegenteil dürften wir hier die Verhältnisse wesentlich nach der Analogie der volkstümlichen Formen des Hinduismus zu beurteilen haben und also auch mit einem ausgedehnten Gebrauch von Idolen verschiedener Art rechnen müssen. Wir wollen diese Frage einer näheren Prüfung unterziehen.

Dass Götterbilder wenigstens gegen das Ende der vedischen Periode in Gebrauch gewesen sind, können wir als sicher betrachten. Wir stützen hier unsere Auffassung in erster Hand auf den klassischen Beleg bei Pāṇini V 3. 99: *jīvikārthe cāpaṇye*, d. h. mit Supplierung aus den vorhergehenden Sätzen: das Suffix *ka*, welches die Gleichheit ausdrückt, wenn dasselbe verwendet wird, um die Nachbildung eines Dinges zu bezeichnen (z. B. *açvaka*, das Bild eines Pferdes), wird nicht gesetzt, wenn die Nachbildung eine solche ist, die zum Lebensunterhalt dient, vorausgesetzt, dass dieselbe kein Handelsartikel ist. Nach Patañjali und den übrigen Kommentatoren hat nämlich Pāṇ. in der angeführten Regel an Götterbilder gedacht. Patañjali gibt als Beispiel "Çiva" (so heisst also nach Pat. ein Çivabild von der Art, wie sie Pāṇini im Auge hat, sonst Çivaka), "Skanda", "Viçākha". Aus einem Scholion zu der angeführten Pāṇ.-Stelle und andern Autoren erfahren wir, was unter solchen "zum Lebensunterhalt dienenden Götterbildern" zu verstehen ist. Es gab nämlich seit alters eine Kategorie von Priestern: *devalaka's*, *daivalaka's*, *devala's* (*devājīva's*, *devājīvinaḥ*), auch *bhautas* genannt, die ihren Unterhalt im Pflegen, Herumtragen und Zeigen von Götterbildern hatten [1]. Sie waren wenig geachtet. Einen Brahmanen dieser Klasse durfte man nach Mān. DhÇ. III 152 und MBh. XIII 90. 11 (vgl. Mān. DhÇ. III 180 = MBh. XIII 90. 14) an einer Opferzeremonie nicht teilnehmen lassen. Es kann wohl nicht bezweifelt werden,

---

[1] *devalakā jīvikārtham yāḥ parigṛhya gṛhādgṛham aṭanti tā devapratikṛtaya ucyante*, das angeführte Schol. zu Pāṇ. V 3. 99. *devakoṣopajīvī ca nāmnā devalako bhavet*, Devala bei Kullūka zu Mān. DhÇ. III 152. *devājīva*, *devājīvin*, ein Mann der durch die Aufsicht über Götterbilder seinen Lebensunterhalt gewinnt, BR. Vgl. weiter die von Ludwig in Festgruss an Rudolf v. Roth 57 ff. angeführten Interpretatoren und Abhayadeva (c. 1050) in seinem Kommentare zum Bhagavatīsūtra, welcher das Wort Maṃkha als Bezeichnung eines wandelnden Bettlers erklärt, der sich Almosen vom Volke zu verschaffen sucht, durch Vorweisen von Bildnissen (übelgesinnter) Gottheiten, die er mit sich führt (Hœrnle in der Enc. of Rel. and Eth. I 260 Sp. 1, Art. Ājīvika).

dass die Kommentatoren im Rechte sind, wenn sie Pāṇinis Regel sich auf Götterbilder beziehen lassen[1]. War aber das Leben vom Ertrage von Götterbildern wie der Verkauf von solchen zu Pāṇinis Zeit etwas ganz Gewöhnliches, dann muss der Gebrauch von Idolen jedenfalls auf eine viel ältere Zeit zurückgehen. Dasselbe Bild zeigt uns eine Stelle des Adbhutabrāhmaṇa sowie die Epen, wenigstens für die Zeit, wo diese Texte entstanden sind. Im erstgenannten Texte[2] hören wir von Götterbildern (*daivatapratimāḥ*), welche lachen, weinen, singen, sich spalten, schwitzen, die Augen auf- und niederschlagen — ein schlechtes Omen. In derselben Weise betrachtet es Droṇa MBh. VI 112. 11 als schlechtes Vorzeichen, dass "die in den Tempeln stehenden Gottheiten (*devatāḥ*) des Kurukönigs zittern, lachen, tanzen und weinen". Aus den von Hopkins, Ep. Myth. 72 f. angeführten Belegen sieht man, dass zur epischen Zeit Götterbilder verschiedener Art ganz allgemein gewesen sein müssen. Sie waren in Tempeln und bei Tīrthas aufgestellt, wurden als Feldzeichen verwendet etc., und auch Bilder von Menschen und Tieren werden oft erwähnt. Man kannte auch den Gebrauch, den Kultgegenstand auf einer Wand o. dgl. abzumalen oder zu zeichnen, wie man aus dem Bericht von der Rākṣasī Jarā (MBh. II 17—18) sehen kann, welche dem Hause Glück verspricht, in dem sie zusammen mit ihren Söhnen auf der Wand abgebildet und verehrt werde. So, sagt sie, sei sie im Hause des Königs Bṛhadratha immer abgebildet und geehrt worden. Ganz in derselben Weise verfährt man auch heutzutage im volkstümlichen Kulte. So ist es im Schlangenkulte bei den grossen Festen allgemeiner Gebrauch, Bilder des Kultgegenstandes auf die Hauswand, auf ein Brett oder auf den Boden zu malen (Crooke PR. II 137 ff.). Bei einem Kālī-Feste macht man eine Abbildung von der Göttin auf einer steifen Matte, vor der man sodann die Zeremonien vollzieht (Ward I 16). Es lässt sich offenbar nicht annehmen, dass dieser Gebrauch erst zur epischen Zeit entstanden sei. Im Gegenteil muss sein Vorkommen

[1] Wegen der Interpretierung der besprochenen Pāṇinistelle wie deren Bedeutung für die hier behandelte Frage vgl. Weber, I. St. V 147 ff.; XIII 330, Anm.; Böhtlingk, ZDMG. XXXIX 528 ff.; v. Schrœder, Indiens Literatur und Cultur 379 f. mit Anmerkungen; Winternitz, Der Sarpabali 261 Sp. 2[2]; Kielhorn, WZKM. I 8 ff.; Ludwig in seinem angeführten Aufsatze; Konow, The Indian Antiquary Bd. 38 (1909) 145 ff.; Charpentier, JRAS. 1913 pp. 671 ff.

[2] Weber, Omina und Portenta 335 ff.

auch im modernen Volkskult in dem Sinn aufgefasst werden, dass wir hier eine uralte Volkssitte vor uns haben, die sich bis heute unverändert erhalten hat. Dass es sich wirklich um eine volkstümliche Sitte handelt, geht ja deutlich genug aus dem Charakter der Gottheiten hervor, auf welche sich die angeführten Riten beziehen.

Nun ist es allerdings richtig, dass die vedischen Texte über Götterbilder schweigen. Doch nicht gänzlich. Einige Sūtravorschriften scheinen solche vorauszusetzen. So heisst es Āp. DhS. I 30. 22, dass man die Füsse nicht gegen *devatāḥ* ausstrecken soll. Ähnliche Vorschriften begegnen im Gaut. DhÇ. IX 12 f. Und Pār. Gr. III 14. 8 heisst es: “Wenn man im Wagen gefahren kommt und sich einer *devatā* nähert, soll man absteigen“ (*aprāpya devatāḥ pratyavarohet*). Kann man also aus diesen Stellen darauf schliessen, dass Götterbilder zur Zeit der genannten Sūtraverfasser allgemein vorkamen? Nach Bloch, ZDMG. LXII 651 und Anm. wäre das nicht zulässig. Er macht darauf aufmerksam, dass im heutigen Indien überall in den Dörfern und an den Wegen formlose Steine oder Erdhaufen angetroffen werden, durch rote oder weisse Lappen gekennzeichnet, in denen man ein *numen divinum* sieht, eine *devatā*, wie die Bezeichnung noch allgemein lautet. “Natürlich konnte es leicht vorkommen, dass ein Wanderer, wenn er sich Mittags im Schatten eines Baumes ausruhte“, — die genannten Heiligtümer sind nämlich unter Bäumen gelegen — “dabei jener *devatā* mit seinen Füssen zu nahe kam“. An eine solche Situation wäre Āp. DhS. I 30. 22 gedacht. “Ich habe hin und wieder wohl ein Mal mich auf solche Erdhaufen gesetzt, aus Unwissenheit und weil mir jene feinere Witterung ihrer wahren Bedeutung abging, bis dann ein zarter Wink meiner Begleiter mich eines Besseren belehrte“. — Es lässt sich nicht verneinen, dass Bloch mit dieser Bemerkung eine sehr plausible Deutung der angeführten Sūtravorschriften gegeben hat. Die Āpastamba-Stelle lässt sich am besten in dieser Weise verstehen, und übrigens beachte man, dass die Devatās aller gegebener Belege ihren Platz im Freien zu haben scheinen. Indessen geht B. bei seiner erwähnten Deutung von einer sicher unhaltbaren Anschauung (s. weiter gleich unten) über den Gebrauch von Götterbildern in vedischer Zeit aus, nach der die Inder in einer älteren Periode überhaupt keine eigentlichen

(anthropomorphen) Darstellungen der Götter gekannt hätten, sondern nur primitive, rohe Fetische und Symbole verschiedener Art (wie die eben genannten Heiligtümer, Tiere u. s. w.) und erst sehr spät zu ihrer Vermenschlichung übergegangen seien, zu einer Zeit, als die Griechen ihre Lehrmeister in der Kunst geworden waren. — Es ist nicht notwendig, in den genannten Devatās nur jene Heiligtümer zu sehen, die heute so gewöhnlich sind. Man kann auch an mehr oder weniger im Freien aufgestellte Götterbilder gedacht haben, wie man sie heutzutage oft antrifft[1]. Und der Auffassung Blochs betreffs des Vorkommens von Götterbildern zur vedischen Zeit möchte ich seine Identifizierung der Devatās im Āp. DhS. I 30. 22 mit gewissen modernen indischen Göttersymbolen gegenüberstellen: ist es nicht bemerkenswert und für unsere Frage von Bedeutung, dass ein moderner Volksbrauch sich so unverändert zur vedischen Zeit wiederfinden lässt? Warum nicht dasselbe auch betreffs des heutzutage überall unter dem Volke verbreiteten Gebrauches von Götterbildern verschiedener Art annehmen? Niemand wird in Abrede stellen wollen, dass die oben angeführten Indizien alle ganz bestimmt zu Gunsten einer solchen Annahme sprechen. Es ist auch zum mindesten unwahrscheinlich, um nicht zu sagen unannehmbar, dass die vedischen Inder allein unter ihren Stammverwandten, oder man könnte wohl fast sagen: unter allen Völkern gleicher Kulturstufe, den Gebrauch von Götterbildern nicht gekannt hätten, besonders wenn man dabei auch den wohlbekannten und schon berührten Umstand in Betracht zieht, dass der Bilderkult eines der hervortretendsten Kennzeichen des Hinduismus ausmacht. Wie hat man dann zu einer solchen Auffassung kommen können?[2] Offenbar auf Grund des Schweigens der

[1] Vgl. z. B. Krishna Sastri, Fig. 139; Crooke, PR. I 87, Enc. of Rel. and Eth. VII 143 Sp. 2.

[2] Ausser Bloch vgl. z. B. Oldenberg, der noch in der zweiten Ausgabe seiner Rel. d. Veda (1916 p. 84) zu dem Schlusse kommt, dass man für die vedische Zeit sicherlich höchstens an Anfänge von Götterdarstellungen denken könne. Er scheint die Geltung dieser Behauptung nicht auf das vedische (den vedischen Texten zu Grunde liegende) Zeremoniell allein beschränkt sehen zu wollen. — Weiter Macdonell in dem Journ. of the R. Soc. of Arts 1909 p. 317: "In the pre-Buddhistic phase of Indian religion from which Hinduism is directly descended, carved images of the gods and temples for worship were equally unknown. It is hardly to be expected that the very rudimentary art of that early

vedischen Texte über diesen Punkt. Aber man muss sich ein für allemal von der Zwangsvorstellung freimachen, dass diese Texte ein allseitiges Bild der vedischen Religionsverhältnisse geben. Gerade das Entgegengesetzte ist der Fall.

Im Pār. Gṛ. findet sich ein Abschnitt, welcher Verfügungen trifft betreffs der Zeremonien, die beim Hausbau vollzogen werden sollen. Es heisst dabei (III 4. 9): *prāçanānte kāṃsye sambhārān opyaudumbarapalāçāni sasurāṇi çādvalaṃ gomayaṃ dadhi madhu ghṛtaṃ kuçān yavāṃçcāsanopasthāneṣu prokṣet.* Man soll also mit einer aus gewissen Ingredienzen bestehenden Flüssigkeit die *āsanāni* und *upasthānāni* besprengen. Der letztere Ausdruck bezeichnet nach dem Kommentar zur Stelle *devatāyatanādīni.* Und so muss er zweifelsohne gedeutet werden. Man weiss sonst nicht, was darunter zu verstehen wäre. *upasthāna* bedeutet "Hinzutreten, Nahen", dann "Aufwartung, Verehrung" (vgl. *agnyupasthāna*, Verehrung des Feuers; *upa-sthā* ist in den vedischen Texten ein sehr gewöhnliches Wort für "seine Verehrung bezeugen" in religiösem Sinne). Dann ist das Wort auch zur Bezeichnung des Gegenstandes geworden, an den man mit Verehrung herantritt, heiliger Gegenstand o. dgl. Es liegt hier dieselbe Bedeutungsentwicklung vor wie bei *arcā* = 1) Verehrung (*ṛc*, *arcati*, lob-

---

age should have attempted to represent in an anthropomorphic form gods which were still felt to be the deifications of natural phenomena such as sun, fire, sky, wind". Mir scheint diese Annahme Macdonells sowohl betreffs der Kunstfertigkeit der vedischen Inder wie betreffs ihrer Auffassung von den Göttern gänzlich unhaltbar. Was die erstgenannte betrifft, so kann dieselbe doch wohl kaum weniger entwickelt gewesen sein als die der jetzt lebenden Naturvölker, die doch allgemein Götterbilder haben. Man braucht ja hier nicht an vollendete Kunstwerke zu denken! Es verdient in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, dass sehr wahrscheinlich schon gewisse dem Steinalter (der neolithischen Periode) Europas und Kleinasiens gehörende anthropomorphische Skulpturen als Idole aufzufassen sind. Es handelt sich speziell um eine in den Grotten des Marne-Gebietes vorkommende, im Relief dargestellte Frauenfigur — vgl. Déchelette, Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine, Bd I, Index unter "Divinités"). Und was diese Gottheiten selbst betrifft, so sind sie in den ausserpriesterlichen Kreisen sicher ebenso anthropomorphisch aufgefasst worden wie diejenigen anderer Völker (oben S. 5). Dies gilt ja wie bekannt unbedingt von den Göttern des Hinduismus (auch den noch lebenden vedischen Göttern), den höchsten wie den niedrigsten. Auch im RV. sind ja mehrere Götter von jedem Natursubstrat gänzlich losgelöst: Indra, Varuṇa, Rudra. — Für die ältere vedische Zeit wenigstens scheint auch Konow in seinem angeführten Aufsatze (p. 146) die Auffassung Macdonells gutheissen zu wollen.

preisen), 2) ein zur Verehrung bestimmtes Bild, Götterstatue. Man hat also bei den *upasthānāni* unzweifelhaft in erster Hand an kleine Heiligtümer zu denken, in denen die Hausgottheiten (die Bilder derselben[1]) ihren Platz hatten. Nach der Lehre des Hausbaues (*vāstuçāstra*), angeführt beim Komm. Jayarāma zur Stelle, sind Sessel aus Elfenbein oder anderem Material und *devatāyatanādīni* (d. h. Heiligtümer mit Götterbildern, u. s. w.) notwendige Geräte eines Hauses (Stenzler, ADMG. VI 89, Anm. zu § 9)[2]. Und so ist es offenbar auch für den Verfasser des Pār. Gṛ. gewesen. Dieser Umstand ist sehr wichtig, denn er lässt uns mit Sicherheit einen häuslichen Kult erschliessen, über den nicht einmal die Gṛhyasūtren etwas mitzuteilen haben, Pāraskara nicht ausgenommen, dem er doch wohl bekannt ist. Das "häusliche Ritual" gibt uns also ein unvollständiges und offenbar einseitiges Bild der volkstümlichen Religionsbräuche. Es hat nur eine Auswahl aufgenommen.

Wenn nun aber die Gṛhyatexte über die religiösen Gebräuche, welche sich um die Götterbilder gruppieren, nichts berichten, so haben wir natürlich in dieser Hinsicht noch weniger von den Çrautatexten zu erwarten. Dass im Çrautazeremoniell keine Götterbilder verwendet wurden, steht ja ausser Zweifel. Aber darum darf man doch nicht dasselbe von dem vedischen Kulte

---

[1] Dass es sich wirklich um Götterbilder handelt, braucht wohl — besonders wenn man die anderweitig vorliegenden Indizien berücksichtigt — nicht erst in Frage gesetzt zu werden. Davon zeugen übrigens auch die *āsanāni*, vgl. unten.

[2] Auch die Sessel (*āsanāni*) sind zweifelsohne Kultutensilien (so Hillebrandt, Rituallit. 82), vgl. z. B. Ward II 65 (Beschreibung der Pūjā, der Zeremonien, die heutzutage vor den Götterbildern vollzogen werden): ". . . He now presents the offerings; first, a square piece of gold or silver, as a seat for the god, inviting him to come and sit down, or visit him", vgl. ibid. I 111. Man könnte vielleicht auch an kleine Altäre denken, s. Crooke, PR. I 98, über die heutigen Dorfheiligtümer: "Inside is a small platform known as 'the seat of the godling' (*Devatā kā baithak*)". Hier deponiert man die Opfergaben — vgl. auch das p. 87 abgebildete Hanumanheiligtum, wo dieser Altar ein freistehender kleiner Schemel ist. S. für ein ähnliches Kultgerät Monier Williams' Beschreibung der Devapūjā, Brāhmanism and Hindūism 573 ("a small rectangular silver platform or low stand on legs"). Wie in den indischen Heiligtümern, so gab es auch in der Cella der Göttin Athene im Parthenon, in der Nähe der grossen Statue, eine Bank, auf welcher sie sich bei Bedarf ausruhen konnte.

(dem Kulte der vedischen Inder), überhaupt annehmen! Im Gegenteil lässt es sich nicht bezweifeln, dass hier nur einer der vielen Züge vorliegt, die von der ausserordentlichen Exklusivität des priesterlichen Zeremoniells gegenüber den volkstümlichen Kultgebräuchen Zeugnis geben[1]. Mit der schon sehr früh vollzogenen Stereotypierung des vedischen Rituals waren Götterbilder für immer von demselben ausgeschlossen. So ist es, soweit ich sehen kann, wenigstens in der Hauptsache, bis auf unsere Tage geblieben[2]. Das heisst: hätte das vedische Opferwesen durch das ganze indische Mittelalter und durch die Neuzeit in Flor gestanden und wären während dieser Periode wie zur vedischen[3] Zeit nur die orthodox-hochbrahmanischen Kreise in der Literatur zu Worte gekommen, so müsste man, in Ermangelung anderer Quellen, mit einem Schluss *ex silentio* den Indern auch für spätere Zeiten jeden Gebrauch von Götterbildern absprechen. Einen solchen Fehlschluss begeht man betreffs der vedischen Zeit. Die Frage nach dem Gebrauch von Götterbildern in Indien ist, meine ich, keine chronologische Frage, sondern eine Frage nach verschiedenen Kultformen, die beide seit sehr weit zurück liegenden Zeiten neben einander Bestand gehabt haben und von denen eine, das vedische Opfer, durch ihre ganze Anlage eine überaus einseitige priesterliche Ausgestaltung verrät. — Wie bekannt, lautet ein Vers des Rigveda (IV 24. 10): "Wer kauft diesen meinen Indra für zehn Milchkühe? Wenn er die Feinde getötet hat, mag er ihn mir wiedergeben" (OLDENBERGS Übersetzung, Rel. d. Veda 84). Für meinen Teil kann ich nicht bezweifeln, dass wir hier ein wundertätiges Indrabild

---

[1] Andere hierhergehörige Züge sind z. B. die sehr untergeordnete Stellung, welche die Göttinnen beim vedischen Opfer einnehmen — sie spielen ja hier eine fast verschwindend kleine Rolle —, das Nichtvorhandensein eines blutigen Opfers (ich verweise auf das Folgende), die Beschränkung der Opfergaben auf Speise und Trank (oben), um von dem starren Konservatismus zu schweigen, der den Kultus auf eine kleine Anzahl in weiteren Kreisen und besonders unter dem Volke nicht mehr lebendiger Götter beschränkte.

[2] Vgl. die bei WARD II 45 ff. und DEUSSEN, Erinnerungen an Indien 40 f. gegebenen Beschreibungen der Yajñas (d. h. Opfer des alt-vedischen Typus), wie sie in späteren Zeiten vollzogen worden sind.

[3] Die Upaniṣads brauchen hier nicht in Betracht zu kommen. In dem Masse, wie sie sich mit dem Opfer beschäftigen, sind auch sie orthodox vedisch.

haben[1] (vgl. OLDENBERG a. a. O.; HOPKINS, Rel. of India 95)[2]. Aber beim vedischen Opfer dürfte dasselbe kaum seinen Platz gehabt haben.

Es verhält sich also mit dem Gebrauch von Götterbildern wie mit Kleiderspenden und dgl.: beide gehören dem volkstümlichen Kulte an, sind aber von dem priesterlichen Opferdienst ausgeschlossen. Kommt nicht in diesem Zuge eine Wesensverschiedenheit der beiden Kulte zum Ausdruck? Tatsächlich stimmt das Fehlen von Götterbildern wie von Opfergaben der eben erwähnten Art sehr wohl mit dem abstrakt-formalistischen Gehalt des brahmanischen Opferwesens überein, während es kaum hervorgehoben zu werden braucht, wie gut der Bilderkult sowie der Gebrauch, den Göttern Kleidungen und ähnliche Geschenke darzubringen — der offenbar mit dem erstgenannten eng zusammengehört — dem Ideengehalt sowie der ganzen äusseren Anlage des volkstümlichen Opfers (Baliopfers) entspricht[3]. Natürlich lässt sich die Richtigkeit einer Betrachtungsweise wie der hier dargelegten nicht zur Evidenz beweisen, aber alle Umstände scheinen mir für sie zu sprechen. Auch von dem durch Pāṇini und andere Quellen verbürgten Gebrauch von Götterbildern erfahren wir ja aus den mit diesem gleichzeitigen Ritualtexten fast nichts oder gar nichts, obgleich dieser Brauch schon damals sehr alt gewesen

---

[1] Für die Bezeichnung desselben ("Indra" schlechthin) vgl. die angeführte Pāṇini-Regel.

[2] Es ist wenigstens kein Grund vorhanden, an "einen von bildender Kunst unberührten Fetischstein" (OLDENBERG a. a. O.) zu denken. Indra erscheint ja im RV. als eine durchaus personifizierte Gestalt.

[3] Dass das Fehlen von Götterbildern im priesterlichen Zeremoniell besonders in betreff der ältesten Zeit, wo dies Zeremoniell noch von einer naiveren, lebendigeren Religiosität getragen war, ein Problem darbietet, das eine besondere Behandlung erheischen würde, gebe ich gern mit. Man macht aber dies Problem nicht einfacher durch die Annahme, dass der Gebrauch von Götterbildern den vedischen Indern gänzlich unbekannt gewesen wäre. Es mag auch hervorgehoben werden, dass der angeführte Zug sich mit dem schon berührten, eigentümlichen Mangel an Konkretion und ausgeprägter Individualität der vedischen Götter wohl vereinen lässt. Diese Götter müssen indessen in der volkstümlichen Vorstellung einen ganz anderen Charakter gehabt haben. Vielleicht ist es nicht ganz ohne Bedeutung, dass das im RV. IV 24. 10 erwähnte Idol eben ein Indrabild ist. Denn der Kultus dieses Gottes muss zur rigvedischen Zeit in den ausserpriesterlichen Kreisen des Volkes, vor allem unter den Kṣatriyas, grosse Popularität genossen haben.

sein muss, ja durch den oben angeführten Beleg schon für die rigvedische Zeit bezeugt ist — offenbar deshalb, weil man demselben keinen Platz, weder im Ritual der grossen Opfer noch im häuslichen Zeremoniell, bereitet hatte[1]. — Die Exklusivität, welche in kultischer Hinsicht die hinter den vedischen Texten stehenden Brahmanenkreise gekennzeichnet hat, fordert uns dazu auf, aus diesen Texten überhaupt keine Schlüsse *ex silentio* über die Religionsverhältnisse der vedischen Zeit zu ziehen. Dasselbe gilt für das Beurteilen der Rolle, welche andere volkstümliche Religionsbräuche — Baumkult, Schlangenkult — die in der vedischen Literatur nicht erwähnt sind oder wenig hervortreten, während dieser Periode und in denjenigen Teilen Indiens, wo die erwähnte Literatur entstanden ist, gespielt haben mögen. Oldenberg, der doch in den mit dem Opferpfosten und der Herstellung desselben (beim Schlachtopfer) verbundenen Bräuchen die Spuren eines verbreiteten volkstümlichen Baumkultes findet (a. a. O. 87—88), sieht sich genötigt, aus dem Umstande, dass die Baumgottheiten im Atharvaveda und den Gṛhyasūtren im Vergleich zu der ältesten buddhistischen Literatur eine so unwesentliche Rolle spielen, zu schliessen, dass ihre Geltung in der Tat in dem Volksglauben, den jene Texte darstellen, geringer gewesen ist. Nun verhält es sich ja aber so, dass weder die Gṛhyasūtren, noch der Atharvaveda, noch die übrige vedische Literatur uns ein einziges Beispiel — ausser dem im Baudh. Gṛ. vorkommenden — von dem realistischen Baumkultus liefern, welcher uns in späteren Quellen in so reichlichen Belegen begegnet, und uns daher auch keine Möglichkeit geben, uns in diesem Punkte eine Vorstellung über den Volksglauben und den Volkskultus, sei es in der einen oder der anderen Richtung zu

[1] Eine Beobachtung Konows in seinem oben angeführten Aufsatze verdient in diesem Zusammenhange hervorgehoben zu werden, da sie ganz und gar in dieselbe Richtung wie die schon angezogenen Indizien zeigt. Konow bemerkt nämlich a. a. O. 146, dass die Göttin Çrī auf den buddhistischen Monumenten in Udayagiri, Bharhut und Sānchi (also jedenfalls aus einer Zeit, die vor unserer Zeitrechnung liegt) schon in einer stereotypen Weise dargestellt wird, die auf eine lange Entwicklung zurückweist und zeigt "that there is no real objection against the theory that there existed images of Hindū gods at a comparatively early period".

machen[1]. Könnte man aus dem häuslichen Ritual Schlussfolgerungen über das Vorkommen eines Baumkultus zur vedischen Zeit ziehen, so müssten wir ja zu dem Resultate kommen, dass dieser Kult den volkstümlichen Kreisen, auf deren rituellen Gebräuchen jenes Zeremoniell ruht, keine oder eine ganz verschwindende Rolle gespielt hat. Spätere Belege zeigen indessen, dass das Ritual uns in dieser Hinsicht gänzlich irreführt. Und wie wir gesehen haben, lässt dasselbe nicht nur den Baumkultus, sondern auch die Verehrung von Götterbildern und andere volkstümliche Kultformen vollständig unbeachtet, ohne dass sich dies aus dem Nichtvorhandensein derselben zur vedischen Zeit erklären liesse[2]. — Unter diese Kultformen gehörten nun beim volkstümlichen Sarpabali sicher auch Abbildungen von Schlangen, z. B. Zeichnungen auf den Wänden, dem Boden u. dgl., wie man aus den modernen und schon für die epische Zeit — wenn auch hier nicht direkt für den Schlangenkult — nachweisbaren Analogien schliessen darf. Auch die im Āçv. Pariç. zu findende Vorschrift, dass derjenige, welcher von einer Schlange gebissen worden ist, einem Schlangenidol aus Holz oder Ton Opfer darbringen soll, dürfte auf einen alten Volksbrauch zurückgehen[3].

---

[1] Dass der Baumkultus im magischen Ritual (dem AV. und dem Kauç. Sūtra) keine Spuren hinterlassen hat, ist weniger überraschend. Die Baumgottheiten scheinen durchweg als freundliche Wesen aufgefasst worden zu sein, konnten also kaum Gegenstand von Beschwörungen werden. Und die magischen Opferhandlungen ruhen ja, in dem Masse wie sie vollzogen werden, ganz und gar auf dem vedischen Ritual und sind von derselben formalistischen Art wie das vedische Opfer. Von einem neuen Kultus findet sich hier keine Spur. Um so mehr fällt es auf, dass die Gṛhyasūtren sich in keiner Weise mit dem Baumkultus befassen. Wir haben hier einen guten Beweis für den priesterlichen Charakter derselben.

[2] Vgl. hierzu auch das oben besprochene Verhältnis der vedischen Verfasser zu den volkstümlichen Vorstellungen von den Bergen als Wohnsitzen der Götter. Man befasst sich nicht mit denselben.

[3] Ein eigentümlicher, nach dem Ritual der Taittirīya-Schule bei dem *asthisaṃcayana* (Aufsammeln der Knochen nach der Verbrennung des Toten) zu beobachtender Brauch sei in diesem Zusammenhange erwähnt. Man scheint hier "von der zusammenkneteten Asche eine menschliche Figur zu machen, der jetzt anstatt des Verstorbenen Ehre erwiesen wird", Caland, Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche 106. Eine solche Figur macht man auch heutzutage und bringt derselben Opfer, Dubois, zitiert bei C. a. a. O. Vgl. Thurston, angeführt bei Crooke, Enc. of Rel. and Eth. VII 144 Sp. 1: "Ashes,

Müssen wir also die Vehrerung von Götterbildern zur vedischen Zeit als einen dem ausserpriesterlichen Opferkultus angehörenden Brauch betrachten, während man beim vedischen Opfer die Gaben durch Vermittelung des Feuers den unsichtbaren Himmlischen übersandte, so würden wir doch erwarten, jene Götterbilder bei dem volkstümlichen Baliopfer anzutreffen. Auch hier aber finden wir kaum eine Spur derselben[1]. Beweist dieser Umstand etwas gegen das Vorkommen derselben im volkstümlichen Kulte? Zweifelsohne nichts. Teils sind bei vielen volkstümlichen Riten sicher keine Götterbilder zur Verwendung gekommen (so war wohl der Fall bei den Kreuzwegeopfern und ebenso beim Väteropfer), teils liegen ja alle in den Ritualtexten beschriebenen Baliopfer in brahmanischer Bearbeitung vor. Sie spielen ja in den meisten Fällen gar keine selbständige Rolle mehr, sondern sind in andere Riten eingeschaltet worden. Dabei hat man sie oft wesentlichen und natürlich immer nach rein priesterlichen Gesichtspunkten vollzogenen Umarbeitungen unterworfen, mitunter bis zur vollständigen Unkenntlichkeit, wie ich später an einem konkreten Falle dartun zu können hoffe. Ich verweise im übrigen auf die folgende Untersuchung. Nur in einem einzigen vedischen Ritus von unverkennbar volkstümlichem Ursprung, dem Çūlagava oder Īçānabali, wie er nach dem Ritual des Āp. und Hir. zu vollziehen ist, hat der Gebrauch von Götterbildern sich erhalten. Dieser Ritus soll unten seine besondere Behandlung bekommen. Kehren wir nach dieser Abschweifung für einen Augenblick zum Sarpabali zurück.

Wurden bei diesem Ritus wie im vedischen Opfern überhaupt keine Abbildungen des Kultgegenstandes verwendet, so haben wir offenbar noch weniger Anlass zu erwarten, dass die brahmanischen Opfertechniker dem volkstümlichen Kultus lebendiger Schlangen bei demselben Platz bereitet haben sollten, was ja schon durch die Verkoppelung des Sarpabali mit einem Opfer des gewöhnlichen rituellen Typus — im vorliegenden Falle mit

---

either from the sacred fire or from the funeral pyre, are often made into images; among the Gaudos of Madras, an image of the deceased is made on the spot where he was cremated, and to this food is offered“. Es muss hier eine alte Volkssitte vorliegen.

[1] Vgl. doch die oben angeführten, bei Schlangenopfern vorkommenden Gebräuche.

einem Opfer im Hausfeuer — erschwert wurde, da er in dieser Weise an denselben Kultplatz wie das letztgenannte gebunden wurde. Wir können hier sehen, auf welchem Wege volkstümliche Opferriten bei der brahmanischen Bearbeitung von ihrer ursprünglichen Gestalt entfernt wurden. Diese Bearbeitung tritt, für den Sarpabali, auch in anderen Zügen deutlich zu Tage. Einige der beim Çrāvaṇa und Sarpabali verwendeten Sühneformeln richten sich nicht an das Schlangenvolk schlechthin, sondern teilen dasselbe in grosse Klassen ein, entsprechend den verschiedenen Reichen des Universums: "die Schlangen der Erde, der Luft, des Himmels"; diejenigen "der Erde, der Luft, des Himmels und der Himmelsgegenden"; "die Schlangen der vier oder der sechs Himmelsgegenden" u. dgl. — mit ihren betreffenden Herrschern. In einigen Sūtren wird auch die Opferhandlung nach diesem Schema vollzogen. Çāṅkhāyana legt vier Baliportionen symbolisch in verschiedener Höhe nieder für die himmlischen Schlangen und ihre Herrscher, die Schlangen der Luft, die der Himmelsgegenden, und die der Erde mit ihren Herrschern; Hir. hat vier Baliportionen für die Schlangen der Erde, die der Luft, die des Himmels und die der Himmelsgegenden; Gobh. hat vier in den vier Himmelsgegenden für die Schlangenkönige derselben; Pār. drei für die Herrscher der irdischen Schlangen, derjenigen der Luft und die Herrscher der himmlischen Schlangen. Die hier verwendete Systematik und diese ganze kosmische Perspektive ist ebenso typisch brahmanisch wie sie unvolkstümlich ist. Für die gewöhnliche, vor allem für die populäre indische Vorstellung gehörten wie bei anderen Völkern die Schlangendämonen natürlich, wie die Schlangen selbst, der Erde an. Als chthonische Wesen erscheinen sie ja auch durchgehend in der Literatur[1] wie in dem volkstüm-

[1] Im Ait. Br. V 23. 2 ist die Erde *sarparājñī*; Komm. *sarparājñīti bhūmer avatārasvarūpā kācid devatā.* In Mān. und Āçv. Gr. werden die Verwandten des Opferers nach dem Baliopfer dem Schlangenkönig anvertraut. Dieser wird "*dhruva*" angeredet und dürfte, wie Winternitz a. a. O. 251 hervorhebt, mit dem "festen irdischen" (*dhruva bhauma*), an welchen sich das *ekakapāla*-Opfer im Feuer wendet (Āçv. *acyutāya bhaumāya svāhā*; Pār. *dhruvāya bh. sv.*; Mān. *a. dhr. bh svāhā*) identisch sein, vgl. auch das oben (S. 75 Anm.) angeführte Opfer für den "Festen Irdischen" beim Hausbau. Gobh. IV 7. 41 herrscht der Schlangenfürst Vāsuki über die Unterwelt. In den buddhistischen Texten gehören die Nāgas der Unterwelt an, Winternitz 40 ff. Ebenso in den Epen: die Erde oder die Unterwelt be-

lichen Kulte, der sich ja übrigens in sehr grossem Umfang an wirkliche Schlangen wendet[1]. Niemals begegnet man in diesem Kulte wie beim Sarpabali jener gewaltigen Dämonenwelt, die das ganze Universum in seinen verschiedenen Regionen bevölkert. Sondern er folgt ganz und gar denselben naiven Formen, welche für jeden volkstümlichen Kultus kennzeichnend sind. Und ebenso muss es sich zur vedischen Zeit verhalten haben. Es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, dass der Sarpabali seine vorliegende Form keinem Volksbrauch sondern den theoretisch-technischen Erwägungen der Ritualisten verdankt. Welcher Art diese Erwägungen gewesen sind, ist nicht schwer zu sehen. Die Anlage des Ritus entspricht dem Zweck desselben. Der Sarpabali war ein Sühnritus, durch welchen man dämonische Mächte unschädlich zu machen suchte. Dabei galt es, alle jene Mächte, sozusagen alle denkbaren Kategorien des Schlangenvolks, unter die magische Kraftsphäre des Opfers zu bringen, und diesen Zweck erreicht man durch jene schon angeführten, das ganze Universum umspannenden Formeln und Opferhandlungen. So wird es erklärlich, warum das Schema des Sarpabali in so vielen Riten gleicher Anlage wiederkehrt, in denen man sich beschwörend gegen dämonische Mächte wendet — ich verweise auf das Folgende. Unter den hier angeführten Umständen ist es auch klar, dass man jenen beim Sarpabali auftretenden Schlangengottheiten der überirdischen Regionen nicht dieselbe Realität wie den chthonischen Schlangen zuzuerkennen braucht. Sie hatten offenbar einen wesentlich theoretischeren Charakter als die letzteren.

Die hier an den Sarpabali und analoge Opferhandlungen angelegten Gesichtspunkte sind offenbar unabhängig davon, ob man in diesen Riten wirkliche Sühnopfer sieht oder sie als ein magisches Verfahren, d. h. als technische Anordnungen, die auf rein mechanischem Wege die dämonischen Mächte neutralisieren,

---

wohnen sowohl das Schlangenvolk als Ganzes betrachtet wie die grossen Schlangengötter. Nur als "purely mythical they appear on occasion in heaven and the sky", HOPKINS, Ep. Myth. 26 ff.

[1] Vgl. WINTERNITZ a. a. O. 257 ff. mit Literaturverweisen; weiter die bei FERGUSSON a. a. O. 78—84, 251—259 angeführten Gewährsmänner; OLDHAM, JRAS. 1891 p. 391; DUBOIS, Hindu Manners, Customs and Ceremonies 571, 641 f.; CROOKE, PR. 129 f., 133, 138, 145 und sein oben angeführtes Artikel in der Enc. of Rel. and Eth.

auffasst. Die letztere Auffassungsweise ist mindestens ebenso berechtigt, wenn es sich um brahmanisch bearbeitete Riten handelt. Mit dem hier Angeführten haben wir eine Frage berührt, die mit dem schon hervorgehobenen starren Formalismus des brahmanischen Opferwesens auf engste zusammenhängt. Und da sie für das richtige Verständnis des priesterlichen Kultus in seinem Gegensatz zum volkstümlichen von wesentlicher Bedeutung ist, scheint sie mir einer näheren Erörterung zu bedürfen, ehe wir die Untersuchung weiter führen.

In der priesterlichen Spekulation, die die Entstehung der umfangreichen Brāhmaṇaliteratur veranlasst hat, ist das Opfer wie bekannt nicht mehr das, was es in einer naiven und ursprünglichen Auffassung war: eine Darbringung von Geschenken und ein Akt der Verehrung, wodurch man sich mit den Göttern gut stellen, sie für die eigene Sache gewinnen wollte. Wohl hat es dem Äusseren nach immer noch das Aussehen einer Hinwendung an die Gottheit, in Wirklichkeit aber ist es in eine magische Prozedur verwandelt, die durch eigne innewohnende Kraft wirkt, und dies gilt von allen Teilen des Opfers, von den äusseren Vorrichtungen desselben wie von Handgriffen und Formeln, Hymnen und Gebeten, Fasten und Askese u. s. w.[1] —. Mit dieser Maschinerie laboriert der Mensch auf eigene Faust zur Erreichung seiner Zwecke und braucht nicht weiter die Hilfe der Götter in Anspruch zu nehmen. Hand in Hand mit der magischen Auffassung der Wirkungsart des Opfers geht die ausserordentliche Schätzung seiner Bedeutung. Seine Wirkungssphäre ist das Universum. Während so die übernatürlichen Kräfte in dem Opfer gesammelt werden, das alles Interesse in Beschlag nimmt, sinken die alten vedischen Götter zu Bedeutungslosigkeit herab. Sie verfügen zur Erreichung ihrer Zwecke nicht mehr über göttliche Machtressourcen, sondern müssen sich mit Opfern und allerlei rituellen Werken durchhelfen: so in den Kämpfen gegen die Asuras, oder wenn sie von der Erde, wo sie einst gewohnt haben, zu ihrem jetzigen Wohnsitze im Himmel hinaufzukommen suchen — um ein paar der stehenden Legendenmotive der Brāhmaṇatexte zu nennen. Aber die Götter können, trotz ihrer Schattenexistenz, nicht aus dem Opfer weg-

[1] Derselbe magische Charakter kommt übrigens allem, was rituelles oder heiliges Tun heisst, zu, auch wenn es zum Opfer in keiner Beziehung steht.

eliminiert werden. Sie sind mit der Idee desselben unauflöslich verbunden, ohne sie wäre das Opfer kein Opfer. In grotesker Weise tritt diese ihre persönliche Bedeutungslosigkeit sowie ihre Unentbehrlichkeit beim Opfer in der im Jaim. Br. vorliegenden Version der Cyavana-Legende[1] in Erscheinung. Im Konflikte zwischen den Ṛṣis und den Göttern erschaffen die ersteren zu ihrer Hilfe das Ungeheuer Mada, das Indra und die übrigen Götter in die Flucht schlägt. Nun droht aber das Opfer, ohne Indra und ohne Götter (*apendra*, *apadeva*) dazustehen, und die Ṛṣis müssen Indra und die übrigen Götter durch Absingen gewisser (natürlich magisch wirkender) Sāmans zurückrufen. So wird das Opfer wieder mit den Göttern vereint (*sendra*, *sadeva*). Die Mechanisierung des Opfers ist also soweit fortgeschritten, dass die Götter in Wirklichkeit zu einem blossen Zubehöre desselben herabgesunken sind — so dürfte man ihre Stellung am besten aufzufassen haben: als selbständige, persönlich wirkende Faktoren sind sie nun bedeutungslos, um nicht zu sagen vergessen; als Teile des Opfermechanismus sind sie unentbehrlich[2]. Unter solchen Umständen bedeutet es keine Absurdität mehr, wenn Indra ein Opfer an Indra, Viṣṇu ein Opfer an Viṣṇu etc. opfert. "Indra schlug Vṛtra. Der geschlagene Vṛtra umband ihn mit sechzehn Windungen. Aus dem Kopf Vṛtras kamen Kühe heraus. Es waren Kühe aus Videha. Ihnen nach kam der Stier. Indra erblickte ihn. Er dachte: 'Wer ihn opfert, der wird von diesem Übel frei'. Er opferte dem Agni einen mit schwarzem Halse, dem Indra den Stier. Agni, mit seinem Anteil bedacht, brannte die Windungen Vṛtras in sechzehn Stücke. Und durch das Opfer an Indra schenkte er (Indra) sich selbst Kraft" (TS. II 1. 4, 5 f.). Vgl. weiter TS. II 1. 3, 1; MS. II 1. 4; Kāṭh. S. X 2. — Wird die wirkende Kraft des Opfers als auf dem persönlichen Eingreifen der Götter beruhend gedacht, so folgt dies Eingreifen in derselben mechanischen Weise — gerade, wie wenn man auf einen Knopf drückt — nicht als das Ergebnis freier Beeinflussung. Man vergleiche z. B. das folgende bei den sogenannten Wunschopfern oft vorkommende Rezept, das ich

---

[1] Jaim. Br. III 159 (JAOS. 26, Teil 1 p. 64 f.).

[2] Sie spielen also etwa dieselbe Rolle wie Götternamen in einem Zauberspruch: sie geben dem Spruch seine spezielle Wirkungskraft, ohne dass dabei an ein persönliches Eingreifen der angerufenen Götter gedacht wird.

mit einem Passus aus TS. II. 1. 7, 2 ff. exemplifiziere: "Wer Brahmaglanz wünscht, soll dem Bṛhaspati (ein Tier) mit schwarzem Hinterteil opfern. Er nimmt seine Zuflucht zu Bṛhaspati mit seinem eigenen Anteil. Fürwahr, dieser schenkt ihm Brahmaglanz. Wer Regen wünscht, soll den Mitra-Varuṇa eine zweifarbige (Kuh) opfern. Der Tag ist mit Mitra verbunden, die Nacht mit Varuṇa. Mittels Tag und Nacht regnet Parjanya. Er nimmt seine Zuflucht zu Mitra und Varuṇa mit ihrem eigenen Teil. Fürwahr, mittels Tag und Nacht lassen sie Parjanya ihm regnen"[1]. Nach diesem Formular werden noch Rezepte zu fünf Opfern mitgeteilt. — Nun ist diese Mechanisierung des Opfers zwar zunächst in der gelehrten Opferspekulation und für den komplizierten Opferapparat des Çrautazeremoniells bezeugt, und es ist ein absurder Gedanke, dass die Brahmanen nicht Opferhandlungen in der Bedeutung von Darbringungen an die Gottheit gekannt haben sollten. Andrerseits muss aber die skizzierte Auffassungsweise jenen Kreisen in hohem Grade in Fleisch und Blut übergegangen sein: sie hat ja nicht den Charakter einer Theorie, sie ist vielmehr ein Dogma oder richtiger die feste Grundvoraussetzung, auf der die ganze Opferspekulation sich aufbaut. Sobald es sich um brahmanische Riten — auch brahmanisch bearbeitete Volksbräuche — handelt, hat man darum mit ihr zu rechnen[2].

In meiner oben dargelegten Auffassung über die Mechanisierung des Opfers und die Stellung der Götter in dem brah-

---

[1] Man kann also auch hier, wo man ein Eingreifen von Seiten der Götter annimmt, dank der Mechanisierung des Opfers die Wirkungen desselben genau und im voraus berechnen. Auf eine Opferhandlung eines gewissen Schemas folgt mit Notwendigkeit die entsprechende Wirkung. Vgl. Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 154 f.: "Man fühlt sich des Gottes durchaus gewiss . . . kein Zwang gegen den Gott in dem Sinn, dass er wider seinen Willen zu etwas genötigt würde, aber eine von seinem berechenbaren Wesen bestimmt zu erwartende Wirkung" — und denselben a. a. O. 153[1]: "Ich meinerseits glaube, dass man in Bezug auf das ganze Gebiet der 'Wunschopfer' sich Caland (Over de 'Wenschoffers', 1902, S. 31) darin anzuschliessen hat, dass diese in wezen niet anders dan magie zijn".

[2] Über das Opfer in der Brāhmaṇaspekulation handelt Sylvain Lévi in seiner Abhandlung La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmaṇas. Vgl. weiter Haug in seiner Edition des Ait. Br. 73 f.; Oltramare, L'Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde 9 ff.; Jacobi, Enc. of Rel. and Eth. II 800 Sp. 1 f.; Oldenberg a. a. O. 149 ff.

manischen Kulte gehe ich wesentlich weiter als z. B. OLTRAMARE in seiner a. A. Nach ihm wären die Götter so zu sagen als Vermittler der wirkenden Kräfte des Opfers aufzufassen, mächtige Wesen, die doch *ex opere operato* durch das Opfer in Bewegung gesetzt werden: "Le dieu est un intermédiaire, le plus souvent obligatoire, il est vrai: c'est par lui que l'acte sacré obtient l'effet désiré. Mais, en dernière analyse, c'est bien le rite et la formule qui amènent le retour régulier du soleil, qui font tomber la pluie et assurent l'ordre de l'univers. Le *deva* n'est point un être moralement bon que le croyant dispose favorablement par un sentiment de piété et d'adoration; c'est un être puissant, mais en somme de caractère équivoque, que le sacrifice rend bienveillant *ex opere operato*"[1]. — Unzweifelhaft gibt sich hier und da auch eine solche Betrachtungsweise zu erkennen, wie oben durch ein Beispiel gezeigt wurde[2], aber die tragende Idee des brahmanischen Opferwesens scheint diese Auffassung mir doch keineswegs zu sein. Jedenfalls tritt sie sehr wenig hervor. In der weit überwiegenden Anzahl der Fälle, in denen die Wirkungen des Opfers Gegenstand der Spekulation sind und durch die eine oder andere Legende veranschaulicht werden, werden die Götter entweder überhaupt nicht erwähnt, oder sie sind, wenn sie auftreten, nicht Vermittler dieser Wirkungen, sondern sie sind selbst Opferer: das Opfer scheint in der Tat ganz und gar ein magischer Apparat zu sein, welcher direkt und ohne Vermittlung der Götter verschiedene Wirkungen auslöst, und ist darum für die letzteren auch ebenso anwendbar wie für die Menschen. Die Götter sind von dem Ritual absorbiert worden. Sieht man die Sache so an, dann versteht man auch, warum zwischen den Göttern und den mit dem Opfer laborierenden Menschen kein Gegensatzverhältnis sich geltend macht. Die Götter brauchen nicht gezwungen zu werden, teils weil sie keine selbständige Rolle mehr spielen, teils auch weil das Opfer ja doch immer ein durchaus göttliches ist. Die Vorstellung eines Gegensatzes zu den Göttern wird überhaupt nicht aktuell. — M. E. ist also das brahmanische Opfer in grossem Umfange von allem, was wirkliche Religion heisst, ebenso losgelöst worden, wie in epischer Zeit die Askese, die

[1] Vgl. auch JACOBI a. a. O.

[2] Vgl. auch OLDENBERG a. a. O. 155.

Yogapraxis. Diese ist als magisches Universalmittel an die Stelle des Opfers getreten. — Dass das Opfer als ein rein magisches Verfahren aufzufassen ist, darauf deutet auch der Umstand, dass die Götter in den späteren Riten in so auffallend grossem Umfange von unpersönlichen Wesenheiten verschiedener Art ersetzt werden. Und ihrer nebengeordneten Stellung im Kulte entspricht durchaus ihr immer mehr überhandnehmendes Schattenwesen. Vgl. weiter unten.

Wir kehren zum Baliopfer zurück. — Ein solches ist nach Gobh. Gṛ. und Khād. Gṛ. bei einem von den genannten Texten vorgeschriebenen Opfer für Rākā (IV 8. 1 ff., III 2. 8 ff. bzw.) zu vollziehen. Man macht ein Feuer auf einem Kreuzweg und bringt in diesem der Rākā ein Opfer dar. Sodann geht man ein Stück gegen Osten und opfert einen Bali den *devajana's*, indem man nach oben blickt, und einen den *itarajana's*, indem man seitwärts blickt. Wenn man zum Feuer zurüchkehrt, darf man sich nicht umsehen. Aus dieser Bestimmung sowohl wie aus dem Opferplatz ergibt sich, dass man mit dämonischen Mächten in Verbindung getreten ist[1]. Dasselbe geht auch aus der Art und Weise hervor, wie die Opfergabe für die Devajanas dargebracht wird. Sie wird offenbar in die Luft hinaufgeworfen. Diese Opferweise hat ihren natürlichen Grund in der Vorstellung, dass die Dämonen in der Luft umherschwärmen. RV. VII 104. 18 wird von den Rakṣas gesagt, dass sie nachts in Vögel verwandelt (*vayo bhūtvī*) umherfliegen. Pār. Gṛ. III 6. 3, bei einer Kur gegen Kopfschmerzen, werden die Dämonenwesen, welche das Übel hervorgerufen haben, mit den folgenden Epitheta angeredet: "Zerspalter! Du mit entstellten Augen, mit weissen Flügeln (*çvetapakṣa*), mit grossem Ruhm, mit bunten Flügeln (*citrapakṣa*)! Möge sein Kopf nicht schmerzen!"[2] In derselben

[1] Die *itarajana's* scheinen mit den Yakṣas identisch zu sein, *devajana's* ist eine allgemeine Bezeichnung für Dämonenwesen. Ich verweise auf einen folgenden Abschnitt.

[2] Dieselbe Vorstellung von den Dämonen als fliegenden Wesen kehrt im heutigen Volksglauben wieder. "Bhūts can never sit on the ground, apparently, because, as has been shown already, the earth, personified as a goddess, scares away all evil influence. Hence, near the lowcaste shrines a couple of pegs or bricks are set up for the Bhūt to rest on, or a bamboo is hung over it, on which the Bhūt perches when he visits the place" (Crooke, PR. I 237). "Another series of prophylactics depends on the idea of the separable soul or that spirits

Weise wie hier den Devajanas, opfert man beim täglichen Baliharaṇa nach Āp. DhS. II 4. 8 und Mān. DhÇ. III 90 den Bhūtas, den Dämonen. — Wenn Khādira (III 2. 14) vorschreibt, dass man am Tage nach dem hier angeführten Ritus nach Sonnenuntergang Balis opfern soll, so hat man wohl die letztgenannte Bestimmung dahin zu deuten, dass das Opfer dämonischen Wesen gilt. — Das ist auch der Fall bei dem folgenden nach Pār. Gṛ. I 12. 4 f. in Verbindung mit dem Neu- und Vollmondopfer des Gṛhyarituals zu vollziehenden Baliritus. Die Frau geht aus und opfert einen Bali mit dem Spruch: *nama striyai namaḥ puṃse vayase vayase namaḥ çuklāya kṛṣṇadantāya pāpīnāṃ pataye namaḥ ye me prajām upalobhayanti grāme vasanta uta vāraṇye, tebhyo namo 'stu balim ebhyo harāmi, svasti me 'stu prajāṃ me dadatv iti.* Dass man mit diesem Opfer böse Wesen sich geneigt machen will, ist offenbar. Wie ist der Ausdruck *vayase vayase namaḥ* zu verstehen? Stenzler übersetzt (ADMG. VI) "jedem Alter Verehrung"; Hillebrandt (Rituallit. 76) "Verehrung dem Alter"; Oldenberg (SBE. XXIX) "to every time of life adoration". So aufgefasst wird er indessen in dem vorliegenden Zusammenhang kaum begreiflich. Er hat vielmehr denselben konkreten Sinn wie die übrigen Ausdrücke und ist zu übersetzen: "jedem Vogel Verehrung", wobei man entweder an Dämonen oder, was noch wahrscheinlicher ist, an Totengeister gedacht hat. Wie im heutigen Volksglauben dachte man sich auch zur vedischen Zeit die Seelen der Toten gern in Vogelgestalt oder als wirkliche Vögel verkörpert[1], wie bekannt eine sehr verbreitete Vorstellung. Ein unzweideutiges Zeugnis davon gibt Baudh. DhS. II 14. 9 f. mit der Vorschrift, dass man beim Çrāddha auch den Vögeln einen Piṇḍa geben soll, "denn wie man weiss treten die Toten in der Gestalt von Vögeln auf" (*vayasāṃ hi pitaraḥ pratimayā carantīti vijñāyate*).

---

are always fluttering in the air round a person's head". Man schwingt deshalb bei der Hochzeit gewisse dämonenvertreibende Gegenstände: ein Messingbrett, eine Mörserkeule od. dgl. um die Köpfe des Brautpaars zu ihrem Schutz (ibid. II 23 f.). Die Bhūts dringen durch die Öffnungen des Kopfes in den Körper ein (ibid. I 235, 237, 238 f.).

[1] Damit hängt es nahe zusammen, dass gewisse Vögel als übernatürliche und ominöse Wesen, Yamas und Nirṛtis Boten etc., aufgefasst wurden, vgl. die bei Winternitz, General index, SBE. L unter "Bird" verzeichneten Stellen; Hillebrandt a. a. O. 183; Macdonell, VM. 152; Hopkins, Ep. Myth. 19 f.

Wie bekannt, gelten im indischen Volksglauben speziell die Krähen als Seelenwesen, vgl. CALAND, Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche 78, CROOKE a. a. O. II 243 ff. Nach der Viçvanāthapaddhati (CALAND, ibid.) opfert man am zehnten Tage nach der Bestattung den Krähen einen Piṇḍa mit folgender Formel: *kāko 'si, yamadūto 'si, gṛhāṇa balim uttamam, yasya dvāre gate prete tam āpyāyatum arhasi* (sic). Unter dem als *kāka* und *yamadūta* Angeredeten hat man also den Toten selbst zu verstehen. Am zehnten Tage setzte man dem Toten zum letzten male Essen vor (CALAND a. a. O. 81 ff.). Eine ähnliche Formel wie hier, doch mit der Veränderung, dass statt *kāka vāyasa* steht, kehrt in einem von *gṛhabali* handelnden Nachtrag zu Āçv. Gṛ. wieder (STENZLERS Ausgabe, ADMG. III, p. 47). In demselben Texte findet sich folgender Spruch: *aindravāruṇavāyavyā yāmyā nairṛtikāçca ye te kākāḥ pratigṛhṇantu bhūmyāṃ piṇḍaṃ mayārpitam.* Auf die bevorzugte Stellung der Krähe im Opferkultus deutet wohl ihre Benennung *balibhuj, balibhojana, balipuṣṭa.* Im Vas. DhÇ. (XI 9) trifft man sie unter den Wesen, denen man beim täglichen Baliharaṇa Speise auf den Boden hinwirft. Mān. DhÇ. III 92 nehmen “die Vögel“ denselben Platz ein[1].

---

[1] Vgl. zu dem oben Angeführten folgende Sentenz (BÖHTLINGK, Sprüche, 2. Ausg. Nr. 6793): *saṃtuṣyaty uttamaḥ stutyā dhanena mahatādhamaḥ* |
prasīdanti japair devā balibhir bhūtavigrahāḥ || (Bhūtas, Vögel, Krankheitsdämonen). Nach einer Vorschrift im Baudh. Pitṛmedhasūtra I 11 (CALAND a. a. O. 106) muss der Piṇḍa, den man beim Asthisaṃcayana aus der Verbrennungsasche des Toten formt, in der Weise gemacht werden, dass eine Taube sich nicht auf den Schatten desselben setzen kann — weil die Seele des Toten in die Taube eingehen könnte? Wenn eine Taube sich aufs Hausdach setzt (Çāṅkh. Gṛ. V 5. 1) oder Spuren auf dem Hausherd zurücklässt (Āp. Gṛ. 23. 9), wird das als ein schlechtes Vorzeichen gedeutet, welches mit Opfer zu sühnen ist. Mit dem letzteren Falle kann man die heutige Volksvorstellung zusammenstellen, nach welcher die Fusspuren einer Taube oder eines anderen Tieres in ausgestreuter Asche ein Beweis dafür sind, dass die Seele des Toten einen Besuch abgestattet hat (CROOKE, PR. II 73 f.). Nach RV. X 165 ist die Taube die Botin Yamas, des Todes. Vgl. weiter für diese Vorstellungen JOHANSSON, Solfågeln i Indien 20 f.; HILLEBRANDT, Rituallit. 183; HOPKINS, Ep. Myth. 34. — Denselben Seelenwesen in Vogelgestalt begegnen wir sicher auch in dem eigentümlichen, schon in einem früheren Zusammenhang (oben S. 53) berührten Gebrauch, der im Gṛhyazeremoniell unter der Benennung Yajñavāstu geht und seine Entsprechung in einer ähnlichen Zeremonie beim Çrautaopfer hat. Bei der erstgenannten Gelegenheit wird das Grasbüschel, bevor man es ins Feuer wirft, den “Vögeln“ dediziert mit den Worten: “Mögen die Vögel

An das Dämonenvolk richtet sich ein eigentümliches Baliopfer, das nach Āp. Gṛ. 19. 7 beim Āgrayaṇa — dem Erstlingsopfer der Ernte, vgl. Hillebrandt a. a. O. 85 f. — zu vollziehen ist. Man soll bei dieser Gelegenheit einen Breikloss auf den Dachfirst hinaufwerfen. Der Text sagt zwar nicht, welchen Wesen das Opfer gilt. Dass man es in der angeführten Weise aufzufassen hat, geht indessen aus einem ähnlichen Gebrauch Vaiṣṇ. DhÇ. LXVII 14 hervor, wo vorgeschrieben wird, dass man beim täglichen Baliharaṇa zwei Balis auf dem Hausdach für König Vaiçravaṇa (Kubera) und die Bhūtas, d. h. die Dämonen, über welche er herrscht, aussetzen soll. Das Hausdach ist nämlich in der indischen Vorstellung ein beliebter Aufenthaltsort für solche Wesen, vgl. Crooke, PR. I 293 f.: "We have already seen that the drāvidian tribes will not allow their women to touch the thatch during a whirlwind[1] . . . It is on the roof, too, that the old shoe or black pot or painted tile is always kept to scare the Bhūts which use it as a perch". — Mit dem oben angeführten Opfergebrauch kann man die im alten Persien beobachtete Sitte vergleichen, während der Hamaspaϑmaēdaya-periode,

---

lecken, was gesalbt worden ist, und auseinandergehen" (*aktaṃ rihāṇā vyantu vaya iti*; Keith, TS. I 15[2], findet die Formel "very obscure"). Im Çrautazeremoniell begleitet die Formel eine analoge Handlung, nämlich das Salben des Prastarabündels mit der Opfersubstanz (mit dem, was davon in den Opferlöffeln zurückgeblieben ist), ehe es beim Schluss des Opfers ins Feuer geworfen wird (vgl. Hillebrandt, Neu- und Vollmondopfer 142[3]). Die Formel findet sich TS. I 1. 13 d; VS. II 16; MS. I 1. 13; Kāṭh. S. I 12. MS. hat *aptubhī rihāṇāḥ* etc.; Kāṭh. S. *artham* für *aktam*. — Man braucht kaum Bedenken zu tragen, die *vayaḥ* als umherstreichende Seelen zu deuten, Repräsentanten jener Klasse von Wesen, denen man nicht Zugang zum Opfer der Götter gewährte und die in dieser Weise abgefunden werden. Wir haben schon gesehen, wie bei gewissen Gelegenheiten die Stellung der Pitaras als Wesen niederer Ordnung, die am Götteropfer keinen Teil haben, in verschiedener Weise markiert wird (Opfer auf Kohlen, von Überresten, s. S. 51 f.). Sie stehen in dieser Hinsicht auf derselben Linie mit Rudra und der niederen Götterwelt überhaupt. Beim Yajñavāstu soll man auch den Grasbüschel, nachdem er in der angeführten Weise behandelt worden ist, mit einer Dedikation an Rudra ins Feuer werfen, und mit einer ähnlichen Formalität findet man im Çrautaritual den Gott beim Neu- und Vollmondopfer ab (oben S. 53). — Mit den Komm. zu TS. und VS. hat man dann sicher *vyantu* in der angeführten Formel mit "gehen sie auseinander" zu übersetzen und darin eine Deprekation zu sehen, vgl. ähnliche Formeln bei Opfern für Rudra (oben S. 55).

[1] Bei Wirbelwind und Sturm sind die Dämonen in Bewegung.

wenn die Toten nach ihren früheren Wohnungen zurückkehrten, um von den Hinterbliebenen bewirtet zu werden, Essen in den Wohnstuben des Verstorbenen oder auf den Hausdächern vorzusetzen[1].

Dieselbe niedere Götterschicht wie die bisher genannten "baliessenden" Götter vertreten auch die Genien, "die Beschützer der Furche", denen man bei dem volkstümlichen Sītāyajña[2] ein Baliopfer darbringt. Man macht aussen im Freien, in der Nähe des Feldes oder des Dorfes, ein Feuer an, in dem man dem Indra, der Sītā, der Urvarā und anderen Gottheiten opfert. Sodann werden, auf Kuçagras, das vom Umstreuen des Feuers übrig geblieben ist, Balis, in jeder Himmelsgegend einer, den Beschützern der Furche[3] (*sītāgoptṛbhyaḥ*) ausgelegt. Dann folgt noch ein ähnliches Baliopfer aus anderen Ingredienzen. Die Volkstümlichkeit des Ritus tritt in der ausdrücklichen Bestimmung hervor, dass auch die Frauen opfern sollen, "denn so ist der Gebrauch" (Pār. Gṛ. II 17. 18). In dem brahmanisch legalisierten Gṛhyaopfer ist nämlich der Mann der Opferer, wenn er auch bei gewissen Gelegenheiten von der Frau ersetzt werden kann, vgl. HILLEBRANDT a. a. O. 70. Nach Āp. Gṛ. 8. 3 verschmähen die Götter ein Opfer, das von einer Frau dargebracht wird. Dagegen werden die Frauen oft als Trägerinnen der volkstümlichen Überlieferungen erwähnt, an die man sich wenden solle, um Auskunft über verschiedene Gebräuche zu erhalten. So hat man z. B. nach Āp. Gṛ. 2. 15 von den Frauen zu lernen, welche Zeremonien — ausser den im Ritual vorgeschriebenen — bei Hochzeiten zu vollziehen sind. Es interessiert uns in diesem Zusammenhang

---

[1] Alberuni in seiner Chronologie, transl. SACHAU, London 1879, p. 210 f., angeführt von LEHMANN, Enc. of Rel. and Eth. I 455 Sp. 1. — In persischer wie in indischer Vorstellung kommen die Seelen als Vögel fliegend, vgl. Yasht XIII 70.

[2] Vgl. HILLEBRANDT, Rituallit. 86.

[3] "Denen, die im Osten sitzen, mit Bogen und Köcher, mögen sie dich im Osten beschützen". Im Süden opfert man den "Wachsamen, Gepanzerten", im Westen "den Mächtigen, Hervorragenden, Bhūti, Bhūmi, Pārṣṇi, Çunaṃkuri", im Norden den "Fürchterlichen, Windschnellen, die dich im Norden, auf dem Felde, auf der Tenne, zu Hause und auf dem Wege wachsam und unablässlich schützen sollen". Es scheint sich also um einen Schutzritus gegen feindliche Mächte zu handeln. Vgl. das Schema — Opfer in den vier Himmelsgegenden — mit der Anlegung des Sarpabali!

besonders, dass die Kommentatoren unter den angeführten Zeremonien Baliopfer für die Nāgas und Yakṣas erwähnen.

Auch Rudra, als eine jener volkstümlichen Gottheiten, ist, wie wir gesehen, Gegenstand der gleichen schlichten Opfer. Gobhila schreibt I 4. 31 vor, dass man, wenn eine Gabe dargebracht wurde, dem Rudra einen Bali, bestehend aus Getreideabfall (*phalikaraṇānām*), Schaum von gekochtem Reis und Wasser, opfern soll, und Āp. DhS. II 4. 23, dass man nach der Mahlzeit die Speisereste aus den Kochtöpfen aufheben und sie an einer nördlich vom Wohnhaus gelegenen reinen Stelle als ein Opfer für Rudra darbringen soll, "so wird Glück mit der Wohnstätte vereint sein".

Der wichtigste mit Rudra verbundene Ritus des hier besprochenen Typus im Gṛhyazeremoniell ist indessen das Baliopfer an die Scharen Rudras beim Çūlagava sowie dieser Ritus selbst in seiner bei Āp. und Hir. vorliegenden Form. Während nämlich der Çūlagava, wie er im Āçv. Gṛ., Pār. Gṛ., Mān. Gṛ. und Çāṅkh. Çr. beschrieben wird, ein Schlachtopfer des gewöhnlichen vedischen Typus ist[1] und deshalb im vorliegenden Zusammenhang wenig Interesse hat, schreiben Āp. und Hir.[2] unter demselben Namen (Hir. II 8. 1; Komm. zu Āp. 19. 13) einen Ritus von ganz anderem Aussehen vor, dessen ganze Anlage dazu berechtigt, ihn als ein ursprüngliches "Baliopfer" aufzufassen, um diesen Terminus weiter beizubehalten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das erwähnte Opfer von den Gesichtspunkten aus verstanden werden muss, die an den volkstümlichen und an den priesterlichen Kult angelegt wurden. Der Ritus wird in seinen Hauptzügen folgendermassen beschrieben. Westlich von dem im Osten oder Norden (Āp.) angemachten Feuer werden zwei Hütten, eine im Süden und eine im Norden, aufgeführt. Zu der südlichen lässt man den Gott Īçāna (Rudra) führen (*dakṣiṇasyāṃ* (*kuṭyāṃ*) *īçānam āvāhayati*, Āp.), zu der nördlichen seine Gemahlin Mīḍhuṣī; mitten zwischen die beiden Hütten stellt man ihren Sohn Jayanta, nach

[1] Vgl. Hillebrandt, Rituallit. 83, 73; VM. II 185 f. *çūlagava* wird der dem Rudra geopferte Stier genannt.

[2] Wohl auch Bhār. Gṛ.? — Winternitz, Das altind. Hochzeitsrituell, p. 6: "Sehr auffällig ist auch die nahe Übereinstimmung von Āp. 19. 13 ff., Hir. II 8. 1 ff. und Bhār. II 9 f. in Bezug auf den Çūlagava, dessen Beschreibung von den übrigen Gṛhyasūtren wesentlich abweicht".

den Kommentatoren identisch mit Skanda. Während bei Hir. Rudra durch einen Stier repräsentiert zu sein scheint (?)[1] — er heisst nämlich *çūlagava*: *dakṣiṇasyāṃ* (*kuṭyāṃ*) *çūlagavam āvāhayati*[2], was in den anderen Sūtren die Bezeichnung des Opferstieres und sodann des Ritus selbst ist[3] — und danach auch seine Gemahlin und sein Sohn als eine Kuh bzw. ein Kalb aufzufassen wären, lässt sich bei Āp. nichts derartiges bemerken. Er spricht nur von Īçāna, Mīḍhuṣī und Jayanta, und darunter sind nach Haradatta B i l d e r der genannten Gottheiten zu verstehen: *tayor devasya devyāçca pratikṛtī kṛtvā madhye jayantasya pratikṛtim* (Komm. zu Āp. 20. 1)[4]. Nach beiden Sūtren geht indessen die Zeremonie in der Weise fort, dass man den drei Gottheiten zuerst mit Wasser aufwartet und sie sodann je ihre Portion der zubereiteten Opferspeise berühren lässt, mit der Formel: "Mag er, der freigebig spendende (die Opferspeise) berühren. Dem freigebig spendenden, svāhā! Mag sie . . . berühren. Ihr, der freigebig spendenden, svāhā" . . . etc. Dann werden die drei Gerichte den Gottheiten im Feuer geopfert.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die hier beschriebene Form des Çūlagava wie viele andere vedischen Riten durch Zusammenschweissung eines Opfers des gewöhnlichen priesterlich-vedischen Typus und eines volkstümlichen Ritus von ganz anderer Art entstanden ist. Erst nach dieser Retuschierung konnte der letztere seinen Platz im vedischen Zeremoniell bekommen. Dass der Çūlagava in dieser Weise zustande gekommen ist, darauf weist in erster Linie sein Name *īçānabali*[5]. Da

---

[1] So Hillebrandt a. a. O. 84 und Oldenberg, SBE. XXX 220 ff., 224 (vgl. 290 ff.); Rel. d. Veda, 1. Ausgabe 82, 2. Ausgabe 79. Vgl. indessen gleich unten!

[2] Komm. *dakṣiṇasyāṃ kuṭyāṃ çūlagavaṃ devam āvāhayet.*

[3] Hillebrandt und Oldenberg deuten den Ausdruck als das "Spiessrind".

[4] Bilder der zu verehrenden Gottheiten für jede besondere Gelegenheit (aus Ton) zu verfertigen und dann zu zerstören kommt heutzutage allgemein vor und scheint ein alter Gebrauch zu sein. Vgl. Ludwig a. a. O. 57 f., Ward II 12 f., I 16, 18 f., 119 f., 128 f., 140, 154, 174; Crooke, PR. II 138; vgl. Tagore, The crescent Moon 15: "You were in the dolls of my childhood's games, and when with clay I made the image of my god every morning, I made and unmade you then".

[5] So wird er bezeichnet bei den Kommentatoren des Āp. Gṛ. und Āp. Çṛ. (Haradatta zu Āp. Gṛ. 19. 13: *atha īçānabalir nāma pākayajño vakṣyate, çūlagava iti.* Bei dem Komm. des Āp. Çṛ. findet sich die Bezeichnung — statt

nämlich der Ausdruck *bali* bei den Ritualisten nie von einem Opfer des gewöhnlichen vedischen Typus gebraucht wird, sondern stets das Baliopfer bezeichnet, und dieses Opfer ebenso wie sein Namen[1] aus dem volkstümlichen Kultus hergekommen sein muss, so ist *īçānabali* als Benennung des volkstümlichen Opferbrauchs zu verstehen, der von den Ritualtechnikern dem Çūlagava zu grunde gelegt wurde[2]. Diesen Ritus haben wir in Analogie mit den übrigen Baliopfern aufzufassen, und sehen wir näher zu, so werden wir finden, dass Āp. und Hir. ihn wenigstens seiner wesentlichen Anlage nach nach aller Wahrscheinlichkeit in ziemlich unverändertem Stande aufgenommen haben. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, dass die Hütten, die Götterbilder — wenn wir vorläufig von Haradattas Auslegung des Āp. ausgehen — und die mit diesen vollzogenen Zeremonien eine typische Form volkstümlichen Kultes vertreten, eben die, welche dem modernen Hinduismus sein Gepräge gegeben hat — ich denke dabei an die im heutigen Indien überall anzutreffenden Tempel und kleinen Heiligtümer mit ihren Götterbildern und ihrem Opferdienst. Mātṛdatta zu Hir. II 8. 5 verwendet auch von den Hütten den Ausdruck *āyatanāni*: Heiligtümer. Wenn Skanda ausserhalb dieser Hütten aufgestellt wird, so darf man darin vielleicht ein Analogon sehen zu der heute üblichen Sitte, Gottheiten niederen Ranges, deren Kultus mit dem der grossen Götter verbunden worden ist, einen Platz ausserhalb der Tempel der letzteren, im Freien oder in besonderen kleineren Heiligtümern zu bereiten, wo sie als eine Art Hüter fungieren[3]. — Betrachten wir nun die mit den drei Götterbildern verbundenen Zeremonien etwas näher! Nach beiden Sūtratexten setzt man den drei Gottheiten Wasser vor — nämlich zum Waschen u. dgl., ganz wie

çūlagava — in einer Liste der Pākayajñas; dieselbe Liste ist bei Satyavrata Sāmāçrami in der Uṣā angeführt, Hillebrandt a. a. O. 71; SBE. XXX 358).

[1] S. weiter unten.

[2] Vgl. Winternitz, Der Sarpabali 261 Sp. 2, der von Īçānabali als dem Namen des Ritus ausgeht und denselben als "das Streuopfer an Īçāna oder Çiva" deutet. "Streuopfer" freilich ist keine geeignete Benennung des hier vorliegenden Ritus, wie wir sehen werden (vgl. auch oben S. 64 Anm. 1). Wegen der Bezeichnung *īçānabali* vgl. *traiyambako baliḥ* (oben S. 62 Anm.), *sarpabali* und *dhūrtabali* (Name eines im Baudh. Gṛhyapariç. beschriebenen Skandaopfers, Caland, WZKM. XXIII 53).

[3] Vgl. Crooke, PR. I 84, 110, 128; Ward I 56.

beim Sarpabali und dem Väteropfer. OLDENBERG, der die betreffenden Gottheiten als Tiere auffasst, übersetzt sowohl Hir. wie Āp.: "He gives them water to drink in the same order, in which they have been led (to their places)". Aber die Sūtratexte reden von keiner Tränkung. Es heisst nur (bei Hir. sowohl wie bei Āp.): *yathoḍham udakāni pradāya* etc., wozu Haradatta: *yathāvāhanam udakāni arghyāṇi prayacchati* . . .: "*içānedaṃ te arghyam*" etc., und Sudarçanārya: *udakāni pādyāni pratyekaṃ svaiḥ svair nāmabhir namontaiḥ pradadāti, prakarṣeṇa bhaktipuraḥsaraṃ dadāti. — tābhyo devatābhya udakāñjalīṃs tūṣṇīṃ pradāya* . . ., sagt Mātṛdatta (zu Hir.). Man hat also die Sūtravorschrift nach der Analogie späterer Kultgebräuche aufzufassen, bei denen man den Götterbildern mit Wasser zum Fusswaschen, Mundspülen und Bade aufwartet[1]. Die Richtigkeit der Auslegung der Kommentatoren erhält eine Stütze durch die analogen Gebräuche beim Sarpabali und Väteropfer. Haradatta schreibt auch vor, dass man den drei Gottheiten Blumen, Wohlgerüche, Räucherwerk und Lampen verehren und Sudarçanārya, dass man ihnen "Sitze u. s. w." (*āsanādi*) hinstellen soll, was alles dem volkstümlichen Opferkulte angehört[2]. — Nach dem Darbieten von

[1] Vgl. z. B. WARD II 65, I 110 ff. Ein Gegenstück zu der oben angeführten Zeremonie bietet MBh. XIII 14. 31 f., wo der Asket Upamanyu dem Çiva Fusswasser und Arghyawasser — wie bei Mātṛdatta mit den Händen — als Opfer darbringt, wenn dieser ihm bei einer gewissen Gelegenheit im Himālaya erscheint (*pādyam arghyaṃ bhaktitaḥ kṛtāñjaliputo bhūtva sarvaṃ tasmai nyavedayam*). — Bei der vedischen Arghazeremonie, "der feierlichen Aufnahme eines Gastes" (vgl. HILLEBRANDT a. a. O. 79) werden dem Gaste Fusswasser, Arghyawasser (zum Händewaschen) und Mundspülwasser überreicht. Es ist offenbar derselbe Gebrauch, der im Kulte wiederkehrt, wie aus dem soeben angeführten Beispiel sowie aus Haradatta zu Āp. deutlich hervorgeht. Der Gott vertritt beim Opfer den geehrten Gast. Wir haben schon wiederholt Gelegenheit gehabt, die realistische Anlage zu berühren, die dem volkstümlichen Kulte sein Sondergepräge im Unterschied von dem priesterlichen gibt. Beim vedischen Opfer hat der hier besprochene Gebrauch keinen Platz. — Wie bekannt nimmt Wasser überhaupt einen sehr wichtigen Platz im heutigen Kulte ein, vgl. z. B. MONIER WILLIAMS, Brāhmanism and Hindūism 573 f. "It is a common adage that Siva is as fond of bathing as Vishnu is fond of decoration and the surface of the pedestal which receives the *linga* is so fashioned as to drain of the large quantity of water poured over the god every day from a copper vessel with a hole at its bottom, hung directly over the shaft", KRISHNA SASTRI 73 f.

[2] Vgl. oben und WARD a. a. O. — Nach dem Ritual der angeführten Sūtren führt man Īçāna zu seiner Hütte mit folgenden Worten: "Mögen dich die falben Renner herbeiführen, die einträchtigen, zusammen mit den weissen

Wasser folgt im Sūtrataxte das Berühren der Götterbilder mit den Opfergerichten, und dass wir darin — und nicht im Brandopfer — die ursprüngliche Opferhandlung zu sehen haben, lässt sich nicht bezweifeln. Das geht erstens aus den Sprüchen hervor, mit denen man die Handlung begleitet: "Mag der freigebig spendende (es) berühren, dem freigebig spendenden, svāhā; mag die freigebig spendende (es) berühren, der freigebig spendenden, svāhā" etc. Mit denselben Formeln werden nämlich bei dem später vollzogenen (s. unten), z. T. mit dem Aufhängen der Kuchen beim Traiyambakahoma analogen Baliopfer, die Spenden dem Rudra und seinen Scharen dargebracht: *gṛhapopaspṛça, gṛhapāya svāhā . . .; niṣañgiṇa upaspṛçata, niṣañgibhyaḥ svāhā* etc. — und hier folgt kein Brandopfer! Als ein Opfer haben auch die Kommentatoren die besprochene Berührungszeremonie aufgefasst: *sthālipākād uddhṛtya trīn odanān kalpayati triṣu pātreṣu devāditṛbhyo homārtham upahārārtham*, sagt Haradatta zu Āp. 20. 4 und hat mit *upahāra* gerade die betreffende Handlung bezeichnen wollen — vgl. Mātṛdatta zu Hir. II 8. 5: *upasparçayati* (scil. die Gottheiten): *tābhyo devatābhyas trīn odanān . . . upaharati. upahāra* ist nämlich in der ausserrituellen Sprache einfach Opfer, *upa-hṛ* opfern, aber, wohl zu merken, die volkstümliche Form des Opfers, wo man die Gabe vor einem Götterbild oder sonstwo deponiert[1]. Die Termini *homa* und *upahāra* drücken offenbar in Haradattas und Mātṛdattas Sprache dieselbe Distinktion zwischen vedischem Brandopfer und volkstümlichem Deponierungsopfer aus, auf welcher die ganze vorliegende Untersuchung aufgebaut ist.

Rossen, den hellen, windschnellen, starken, die flink wie der Gedanke sind. Komm schnell zu meinem Opfer, Çarva, om!" — Auch dieses Herbeirufen des Gottes hat sein Gegenstück im Opferzeremoniell des Hinduismus, vgl. Ward a. a. O. I 111: "He then (nach dem vor dem Bild der Göttin vollzogenen *dhyāna*) calls the goddess, saying: "O goddess, come here, come here; stay here, stay here. Take up thine abode here, and receive my worship. The priest next places before the image a small piece of square gold or silver, for the goddess to sit upon, and asks if she has arrived happily; adding the answer himself, 'Very happily'". — Vgl. auch die lange *āvāhana*-Formel bei dem im AV.-Pariç. 20 (The Pariç. of the AV., ed. by G. M. Bolling and J. v. Negelein, Leipzig 1909—1910) beschriebenen Skandaopfer.

[1] Vgl. oben S. 67 f. und s. weiter unten. Zur Bedeutung der Berührungsprozedur vgl. weiter Haradattas Auslegung von *upasparçayati: svasvāmisambandham kārayati* — er macht jeden Gott zum Besitzer des ihm zukommenden Teil der Opferspeise.

Eine Crux bereitet nun freilich Hiraṇyakeçin mit seiner Darstellung des Ritus, nach der die Gottheiten durch Tiere repräsentiert wären. Wenn es sich wirklich so verhalten sollte, hätten wir hier einen Brauch vor uns, welcher im vedischen Ritual und — wenigstens in der hier vorliegenden Form — soweit mir bekannt ist, auch in der indischen Volksreligion jede Analogie entbehrt[1]. Auch deutet nichts darauf hin, dass Rudra (oder Çiva) je in der Gestalt eines Stieres oder eines anderen Tieres gedacht worden wäre[2]. Er wird schon im Rigveda ganz und gar anthropomorph dargestellt. Und während bei Çiva wenigstens der Stier sein heiliges Tier ist, lässt sich bei seiner Gemahlin oder Skanda nichts Analoges aufzeigen. — Nun sind wir aber nicht genötigt, sei es Hiraṇyakeçin selbst, sei es den Kommentator in der angeführten Weise zu verstehen. Fest steht zwar, dass *çūlagava* im betreffenden Sūtratexte nicht das Schlacht-

---

[1] Nicht nur die drei genannten Gottheiten, auch Kṣetrapati wäre nach der Analogie des Çūlagava bei derselben Gelegenheit durch einen Stier vertreten, s. unten.

[2] Bloch sucht in der ZDMG. LXII 653 ff. zu beweisen, dass Çiva in älteren Zeiten unter dem Bilde eines Stieres verehrt worden sei. Aus seinen Ausführungen geht m. E. höchstens hervor, dass man Çiva bisweilen in der Ornamentik und auf Münzen von einem Stiere hat repräsentiert werden lassen — ganz wie Indra von einem Elefanten. Aus derartigen unsicheren und vieldeutigen Daten darf man nicht schliessen, dass Çiva (Rudra) einst Tiergestalt hatte — um so weniger weil sonst gar keine Spuren andeuten, dass er eine solche Entwicklung hinter sich habe. Mit der von B. verwendeten Beweisführung wäre auch Indras Elefant als ein Rest älterer theriomorpher Gestalt des Gottes aufzufassen — während Indra in der Tat erst spät mit diesem Tier in Verbindung gebracht worden ist (vgl. Charpentier, Kleine Beiträge zur indoir. Myth. 43 f.). Noch weniger kann ich Bloch folgen, wenn er den fleischfressenden Stier (*ṛṣabha*) in Girivraja, MBh. II 21. 16, ohne weiteres mit Rudra-Çiva identifiziert, nur weil im selben Zusammenhang von diesem berichtet wird, dass er von dem (in G. wohnenden) König Jarāsandha Menschenopfer zu bekommen pflegte. Vielmehr hat man hier an irgend ein Märchenungeheuer — der Stier lebt nicht mehr zur Zeit der im Bericht geschilderten Begebenheiten, er ist von Bṛhadratha totgeschlagen worden; auch dies passt sehr schlecht auf Çiva! — oder an einen fleischfressenden Dämon zu denken. Dämonen werden ja in beliebigen Tiergestalten vorgestellt. Ein berühmter Stierdämon ist der von Skanda oder Durgā getötete Asura Mahiṣa (Mahiṣa, Mahiṣāsura). Der heutige Volksglauben kennt Wasserungeheuer in Büffelgestalt, denen man blutige Opfer darbringt, Crooke, PR. I 44—45. Wegen der hier besprochenen Frage vgl. weiter Charpentier a. a. O. Nach Ch. hat Çiva den Stier von Indra überkommen.

tier sondern den Gott Rudra selbst bezeichnet, und dass derselbe Ausdruck auch von dem Kommentator (zu II 8. 1) als Benennung Rudras aufgefasst wird, nach welcher der Ritus seinen Namen bekommen habe. Aber nichts nötigt zu der Annahme, dass man in *çūlagava* auch hier einen Stier zu sehen haben sollte. Vielmehr deutet die Auslegung des Komm. an, dass die betreffende Benennung in ganz anderer Weise aufzufassen ist. Die Sūtrastelle lautet: *athātaḥ çūlagavam ... dakṣiṇasyāṃ* (*kuṭyāṃ*) *çūlagavaṃ āvāhayati.* Und Mātṛdatta kommentiert *çūla iva gavāṃ bhavatīti çūlagavo rudraḥ; sa yasya devatā tacchaulagavaṃ karma; tasmācchaulagavena çānto rudraḥ paçūn na hanyāt; ... gavāmupatāpe çāntyartham idaṃ karmottaratra çivo haiva bhavatīti darçanāt ... dakṣiṇasyāṃ kuṭyāṃ çūlagavaṃ devam āvāhayet.* Der Kommentator sieht also in *çūlagava* nur einen Namen Rudras — "die Plage der Rinder", "der Viehplager"[1] — der mit einem Stier *çūlagava* nichts zu schaffen hat. Und da nun Hiraṇyakeçin gleich Mātṛadatta auch sonst kein Wort von einer Repräsentation der Gottheiten durch Rinder sagt und dies ebensowenig bei dem — der Hiraṇyakeçinschule sehr nahestehenden[2] — Āpastamba der Fall ist, da weiter die Götterrepresentationen bei Hir. wie bei Āp. ganz zo behandelt werden, als wären sie die betreffenden Gottheiten selbst, und da die Auffassung des Īçāna etc. als Rinder dazu nötigt, auch den Kṣetrapati — den man (nach Hir. II 9. 8 f. und Āp. 20. 12 ff.) nach Vollziehung des Çūlagavaritus "in derselben Weise wie Çūlagava (bzw. Īçāna, bei Āp.) herbeiführen soll", um ihm dann auf dem Viehpfade (*gavāṃ mārge*) ein Reisopfer auf vier oder sieben Blättern zu präsentieren — desgleichen als einen Stier aufzufassen[3], und also zu der wunderlichen Annahme führen würde, dass es zu dieser Zeit eine allgemeine Sitte gewesen wäre, die Götter bei dem Opfer durch Rinder vertreten

---

[1] Wir haben wohl hier einen Fall, wo "eine parathetische Verbindung mit habituell folgendem Genitiv vereinheitlicht worden ist" (Wackernagel, Altind. Gramm. Bd. 2. 1 § 98 d). Analogien kann man in Bildungen wie *çaṃgu, çaṃga, çaṃgavī* "dem Viehstand wohltätig", *çaṃgaya*, "dem Hausstand wohltätig", sehen.

[2] Hir. ist von Āp. abhängig, Hillebrandt, Rituallit. 29.

[3] So ohne Vorbehalt Hillebrandt, Rituallit. 84: "Er lässt den Kṣetrapati wie den Śūlagava herbeiführen (der also wie dieser durch einen Stier repräsentiert wird) und opfert ihm". Oldenberg scheint nicht überzeugt zu sein: "He has him (i. e. Kshetrapati? an ox representing Kshetrapati?) led (to his place) in the same way as the śūlagava", Übersetzung des Hir. Gṛ., SBE. XXX 224.

zu lassen, so scheint es mir notwendig anzunehmen, dass sowohl Hir. wie Āp. an Götterbilder gedacht haben, zumal da ja der betreffende Ritus, wie wir gesehen, in wesentlichen Zügen mit dem späteren Bilderkultus übereinstimmt und von den Kommentatoren ganz nach der Analogie des letzteren aufgefasst wird[1]. Etwas anderes kann wohl denn auch Mātṛdatta nicht gemeint haben, wenn er zu Hir. II 8. 2: *dakṣiṇasyāṃ çūlagavam āvāhayati* sagt: “Er lässt den Gott Çūlagava nach der südlichen Hütte führen“[2]. — Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, wie wohl sich die hier dargestellte Auffassung mit dem Umstande vereinen lässt, dass der volkstümliche Kultus nach aller Wahrscheinlichkeit schon weit zurück in der vedischen Periode den Gebrauch von Götterbildern gekannt haben muss. Denn der Īçānabali ist, wie dies sowohl sein Name wie seine ganze Anlage zeigt, ein volkstümlicher Ritus[3].

Eine zufriedenstellende Erklärung von Rudras Bezeichnung Çūlagava, die sonst nirgends vorkommt, scheint man durch die hier vertretene Auffassung des Ritus freilich nicht zu bekommen. Vielleicht könnte uns Mātṛdattas Interpretierung des Namens einen Leitfaden geben. Ohne weiteres lässt sich dieselbe nicht abweisen, da sie sich doch innerhalb der Grenzen des sprachlich Möglichen hält und auch sonst keine Ungereimtheiten darbietet, sondern vielmehr einen guten Sinn gibt.

Es wurde hervorgehoben, dass Āp., Hir. (und Bhār.) unter der Bezeichnung Çūlagava einen ganz anderen Ritus geben als

[1] Haben wir den Ritus in der oben angeführten Weise zu verstehen, dann wird die von Hubert und Mauss, Mélanges d'histoire des religions 76 f., dargestellte Theorie hinfällig, nach welcher Rudra (das von ihm repräsentierte gefährliche Element) beim Çūlagava in dem Opfertier verkörpert — “konzentriert“ — wäre und durch die Opferprozedur (das Schlachtopfer, das deshalb ausserhalb des Dorfes, im Walde geschieht) von der Herde und den Menschen entfernt wird — gemäss einem beim Sühnopfer gewöhnlichen Rezept: Aufsammeln, Konzentrieren der gefährlichen Kräfte (der “Heiligkeit“, der Unreinheit, der Sünde) im Opfertier und Unschädlichmachen derselben durch das Opfer.

[2] Vgl. auch seine Erläuterung von Hir. II 8. 11!

[3] Zur oben vertretenen Auffassung, dass das Berühren der Götterbilder mit der Opferspeise beim Īçānabali die ursprüngliche Opferform wiederspiegelt, während das Homaopfer ein späterer Zusatz bezeichnet, vgl. man besonders das nach der Meinung der Sūtren offenbar mit dem Īçānabali-Çūlagava analoge Kṣetrapatiopfer, das vollkommen den Charakter eines gewöhnlichen Baliopfers trägt: die Opferspeise wird nicht im Feuer dargebracht (*anagnau*, Āp. 20. 12, Hir. II 9. 8), sondern dem Gotte auf Blättern vorgestellt.

die übrigen Schulen. Die auffallendste Verschiedenheit liegt darin, dass der Ritus bei den erstgenannten ein Speiseopfer ist, bei den letzteren dagegen ein Schlachtopfer. Es scheint mir kaum bezweifelt werden zu können, dass der Name ursprünglich das Schlachtopfer bezeichnete, eigentlich als Benennung des zu opfernden Rindes[1]. So pflegt man auch denselben zu deuten[2]. Wie kam es aber dann dazu, dass er auch von dem Speiseopfer der Āp.- und Hir.-Schule gebraucht wurde, das ja in keiner Weise der betreffenden Benennung entsprach? — Es steht wohl zunächst ziemlich fest, dass die letztgenannte Verwendung des Namens sekundären Ursprungs ist. Es ist somit möglich, ja wohl sogar wahrscheinlich, dass die Āpastambaschule ihn überhaupt nicht kannte. Nach den Kommentatoren wäre hier Īçānabali, nicht Çūlagava die Bezeichnung des Ritus. Dagegen zeigen sowohl die Benennung Çūlagava bei Hir. wie Haradattas Auslegung zu Āp. 19. 13 (vgl. oben) unzweideutig, dass man die beiden Riten trotz ihrer Verschiedenartigkeit mit einander identifizierte. Die von Hiraṇyakeçin gebrauchte Bezeichnung liesse sich dann vielleicht in folgender Weise verstehen. Hinter dem Namen Çūlagava steckt ein zum volkstümlichen Rudrakulte der vedischen Kreise gehörendes altes Schlachtopfer, das für diesen Kult besonders charakteristisch war — vielleicht das vornehmste Rudraopfer — und deshalb in das vedische Zeremoniell aufgenommen wurde[3]. Aus dem einen oder anderen Anlass setzten in-

[1] *Çūlagava iti karmanāma, sa vakṣyate; çūlo'syāstīti çulaḥ . . . çūlītyarthaḥ; çūlate rudrāya gopaçunā yāgaḥ, sa çūlagavaḥ*, Nārāyaṇa zu Āçv. Gṛ. IV 8. 1. Çūla heisst wirklich Rudra(-Çiva) z. B. MBh. II 46. 14, vgl. Triçūla als Name Çivas (Skanda-Purāṇa, BR.).

[2] Stenzler, Übersetzung von Āçv. und Pār., ADMG. Bd. IV u. VI, Āçv. I 3. 6; IV 8. 1, 36; Pār. III 8. 1. Ebenso Oldenberg in seiner Übersetzung der genannten Texte, SBE. XXIX u. XXX und Rel. d. Veda 79; Hillebrandt, VM. II 185; Rituallit. 83; Rājendralāla Mitra, JASB. Bd. 41 p. 180. — Aus schon angeführten Gründen — Çūlagava lässt sich weder als Benennung von Rudra noch von Çiva nachweisen — ist es sehr unwahrscheinlich, dass der Ritus seinen Namen nur als ein dem Rudra Çūlagava geweihtes Opfer und also unabhängig von seinem Charakter als Speise- oder Schlachtopfer erhalten habe.

[3] Schlachtopfer — blutige — bildeten sicher seit alters eine der charakteristischsten Seiten des volkstümlichen Rudrakultus. Spuren davon lassen sich auch im vedischen Ritual deutlich nachweisen, wie wir später sehen werden. In späteren Zeiten gebühren ja die blutigen Opfer vor allem den dämonischen Gottheiten wie Çiva und Durgā und ihresgleichen, obgleich Çiva sich allmählich von dieser Primitivität losgemacht hat, vgl. Rājendralāla Mitra, JASB. Bd.

dessen einige Schulen statt des Çūlagava ein unblutiges Rudraopfer — gleich dem Baliopfer beim Traiyambakahoma und dem entsprechenden Ritus bei Hir. und Āp. — in das Ritual ein, welches wohl bei diesen Schulen schon von Anfang an die Stelle des Çūlagava einnahm und deshalb auch mit dem Namen des letzteren bezeichnet wurde. Der eben skizzierte Vorgang wird verständlich, wenn der Çūlagava besonders eng mit Rudra zusammengehörte, so zu sagen als ein notwendiger Teil seines Kultus mit dem Bewusstsein verwachsen war. Jedenfalls wurden die beiden ungleichartigen Riten identifiziert — so zu sagen idealiter, ihrer Geltung nach — und hier hat man die Erklärung dafür zu suchen, dass der Īçānabali den Namen des Çūlagava bekam[1]. Rudras Bezeichnung Çūlagava bei Hir. liesse sich dann als eine Erfindung *ad hoc* zur Begründung für den Namen des Ritus verstehen[2]. Vom sprachlichen Gesichtspunkte aus bot

41 p. 180, Anm.; Ward I 17 f. (er empfängt jetzt fast keine blutigen Opfer mehr). Volkstümliche Farbe hat auch der Name Çūlagava: das Çūla als Waffe Rudras gehört der spätvedischen, jedenfalls volkstümlich-urwüchsigeren Rudragestalt an (für Belege s. Ṣaḍviṃçabrāhm. V 11, Weber, Omina und Portenta 341; Kauç. S. 31. 7 und AV. VI 90, s. die Komm. zu Kauç. und vgl. Caland, Altind. Zauberritual zur Stelle, Bloomfield, SBE. XLII 506, Jolly, Medicin 77 f.; Vaiṣṇ. DhÇ. LXXXVI 10, vgl. Stenzler zu Pār. Gṛ. III 9. 1, ADMG. VI, Hillebrandt, Rituallit. 85; ist auch Sāmavidh. Br. III 6. 12 auf Rudra zu beziehen? — vgl. oben S. 59 f.). Wie aus Kauç. S. 31. 7 und AV. VI 90 (vgl. auch Nārāyaṇas Auslegung des Namens Çūlagava, oben) hervorgeht, gehört das Çūla seit alters Rudra an. Und da Çivas Waffe, das Triçūla, tatsächlich am öftesten "Çūla" genannt wird (s. z. B. Fausbøll, Indbydelsesskrift til Kjøbenhavns Universitets Aarsfest 1897 p. 25, Indian Mythology 151; besonders häufig kommt dieser Ausdruck in Benennungen von Çiva, wie Çūlin, Çūlapāṇi(n), Çūladhara, vor), so hat man auch in Rudras Çūla nicht einen Spiess sondern das Triçūla (Dreizack) zu sehen. So wird das Wort auch vom Komm. zu Vaiṣṇ. DhÇ. LXXXVI 10 erklärt. Ebenso Fra Paolino, zitiert bei R. Schmidt, Fakire und Fakirentum 19 f. (*çūla* der Dreizack Çivas). Wir haben hier wieder einen Zug, der den jüngeren Rudratypus aufs engste mit Çiva verbindet. — Das Çūla ist Waffe oder Emblem einer ganzen Reihe der modernen Volksgottheiten.

[1] Es wäre auch denkbar, dass der Çūlagava und der Īçānabali auf ein und denselben Ritus zurückgehen, der dann aus einem unblutigen und einem blutigen Opfer zusammengesetzt war. So scheinen in moderner Zeit die blutigen Opfer angelegt zu sein, vgl. Ward I 111, 155.

[2] *çūlagava* wurde dann, nach der Analogie von anderen ähnlichen Kurznamenbildungen (z. B. *tryambakāḥ* = *traiyambakahoma* od. *traiyambakāpūpāḥ*, Belege bei BR.), als gleichwertig mit einem *çūlagavakarman*, *çūlagavayajña* o. dgl. aufgefasst, vgl. Mātṛdatta: *sa* (Çūlagava) *yasya devatā tacchaulagavaṃ karma* Man

eine derartige Benennung Rudras wenigstens keine Unmöglichkeit dar und konnte überdies einen der am stärksten hervortretenden Wesenszüge des Gottes ausdrücken, gerade diejenige Seite an ihm, auf welche der Ritus vielleicht in erster Linie Bezug nahm[1].

Unter allen Umständen ist es mir unmöglich, allein auf Grund der Rätselhaftigkeit von Rudras Namen Çūlagava bei Hir. — des einzigen Umstandes, welcher zu der Annahme berechtigt, dass Rudra hier ein Stier wäre, während sonst alles dagegen spricht — Haradattas Auslegung des Ritus zu verwerfen, welche eine durchaus befriedigende Erklärung desselben gibt und durch die Analogien des volkstümlichen Kultus die beste Stütze erhält[2]. Wäre Rudra Çūlagava bei Hir. wirklich als Stier aufzufassen — eine Möglichkeit, die mir ausgeschlossen scheint — dann läge hier eine Besonderheit vor, die das Ritual der Hiraṇyakeçinschule im Unterschied von demjenigen des Āpastamba gekennzeichnet hätte — trotz der Abhängigkeit der erstgenannten von diesem — eine Besonderheit, die auf eine Art Kontamination der beiden besprochenen Riten zurückzuführen wäre.

Wir erinnern uns jetzt, dass Patañjali, wenn er die pāṇineische Regel für die Bezeichnung von Götterbildern durch ein Beispiel erläutern will, "Çiva", "Skanda" und "Viçākha" nennt. Bilder von diesen Göttern müssen also zu seiner Zeit allgemein und wohl seit alters im Gebrauch gewesen sein. Das ist offenbar für unsre Frage von Bedeutung, da zwei der genannten Gottheiten ihren Platz beim Īçānabali hatten. Vielleicht wurden Çiva, Skanda und Viçākha gerade deshalb von Patañjali als Beispiele gewählt, weil sie in der Vorstellung nahe zusammengehörten und im Kulte zusammen auftraten. Dass wirklich auch Viçākha wenigstens innerhalb gewisser Kreise seinen Platz zusammen mit Çiva und Skanda beim Īçānabali oder irgend einem

beachte, dass der Ritus bei Hir. nicht, wie Rudra selbst — und wie das entsprechende Opfer, d. h. der Opferstier, bei Āçv., Pār., Çāṅkh., Lāṭy. und Haradatta zu Āp. 19. 13 — *çūlagavaḥ* (m.) sondern *çūlagavam* (n.) heisst, s. Hir. II 8. 1. Dies deutet wohl darauf hin, dass Hir. den Namen des Ritus in anderer Weise als die angeführten Schulen aufgefasst hat.

[1] Vgl. den Komm. zu Hir. II 8. 1.

[2] Winternitz fasst a. a. O. den Ritus in Übereinstimmung mit Haradattas Auslegung auf, deutet also Īçāna, Mīḍhuṣī und Jayanta als drei Götterbilder.

ähnlichen Ritus hatte, kann man vielleicht aus dem Komm. zu Hir. II 8. 8 schliessen. Die Sūtravorschrift lautet: *atha madhyamaudanasya* (d. h. von Skandas Opferportion) *juhoti: jayantāya svāhā, jayantāya svāhā, iti* — und die erwähnte Stelle des Kommentators: *dve* (scil. *āhutī*) *evety eke mantradvitvāt skandaviçākhāpekṣatvācca.* — Hier ist indessen Viçākha wohl zunächst nur als eine Manifestation von Skanda aufgefasst.

Die letzte Untersuchung hat uns also betreffs des Gebrauchs von Götterbildern zur vedischen Zeit zu demselben Ergebnis geführt wie die oben S. 82 ff. gemachten Erwägungen. Aus dem Īçānabali in seiner bei Āp. und Hir. vorliegenden Ausgestaltung können wir sehen, dass der volkstümliche Kultus gegen Ende der vedischen Periode nicht nur Götterbilder, sondern auch einfache Götterhäuser kannte[1]. Und nichts hindert uns, anzunehmen, dass wir es hier mit altherkömmlichen Gebräuchen zu tun haben.

Zusammen mit beiden den oben besprochenen Riten, dem Schlachtopfer sowie dem Īçānabali, wird wie bemerkt ein Baliopfer an Rudras Scharen vollzogen. Nach Āçv. Gṛ. (IV 8. 22 ff.) soll man auf Schüsseln von Kuçagras, vier in jeder der vier Himmelsgegenden, (von dem Reste des beim Opfer für Rudra verwendeten Sthālipāka und des Fleisches, Nār.) einen Bali darbringen mit der Formel: “Die Heerscharen (*senāḥ*), Rudra, welche du in der östlichen Himmelsgegend hast, denen (gehört) dies Opfer. Verehrung sei dir! Tue mir kein Leid!“ — So verfährt man in jeder Himmelsgegend. Sodann erweist man den vier Him-

[1] Es ist bemerkenswert und in völliger Übereinstimmung mit unsrer Auffassung von der Verschiedenheit zwischen dem priesterlichen und dem volkstümlichen Kulte, in der erwähnten Hinsicht, dass die drei von Patañjali angeführten Gottheiten, von denen Bilder gebraucht wurden, sämtlich dem Volkskultus angehören — Wir haben gesehen, dass die vedischen Verfasser und ihre Zeitgenossen mit der äusseren Physiognomie Rudras wohl bekannt waren. Überhaupt lässt sich aus den hier und da gegebenen charakteristischen Zügen wie seinem schwarzen Haarwulst, seiner blauschwarzen und roten Farbe u. s.w . darauf schliessen, dass man ein bestimmtes und sehr lebendiges Bild von dem Gotte gehabt haben muss. Dieser Umstand lässt vermuten, dass man sich schon früh an bildlichen Darstellungen von ihm versucht hat. In der Tat wird mitunter von Rudra in einer solchen Weise gesprochen, dass man fast dazu veranlasst wird, an Idole des Gottes zu denken, vgl. den oben S. 28 Anm. 2 zitierten Passus AV. XI 2. 5 f.

melsgegenden seine Verehrung mit den Rudrahymnen RV. I 43; 114; II 33; VII 46. Diese Huldigung an die Himmelsgegenden (*diçām upasthānam*), sagt Āçv., ist bei allen Rudraopfern zu vollziehen. Das Blut des Opfertieres wird, wie oben erwähnt, nördlich vom Feuer auf Darbhagras oder auf Schüsseln von Kuçagras für die Schlangen ausgegossen, mit der Formel: *çvāsinīr ghoṣiṇīr vicinvatīḥ samaçnuvīḥ sarpā yad vo 'tra tad dharadhvam*[1]. Pār. Gṛ. (III 8. 11) schreibt vor, dass man das Blut in Palāçablättern auf Grasbüscheln als einen Bali dem Rudra, den Scharen darbringen soll (*lohitam . . . rudrāya senābhyo baliṃ harati*), mit dem Mantra: "Die Scharen, Rudra, die du im Osten hat, ihnen gebührt dieser Bali, Verehrung sei ihnen und dir!" — und in derselben Weise im Süden, Westen, Norden, nach oben und nach unten. Nach Mān. Gṛ. (II 5. 3) opfert man, mit je einem Anuvāka des Çatarudriya, acht (Blätter)-düten voll Blut, eine in jeder der acht Himmelsgegenden (O. SO. S. SW. etc.)[2]. — Nach Āpastambas Darstellung (20. 5 ff.) verteilt man Blätter mit Portionen von gekochtem Reis mit folgenden Formeln, zwei Blätter zu jeder Formel: *gṛhapopaspṛça gṛhapāya svāhā; gṛhapy upaspṛça gṛhapyai svāhā; ghoṣiṇa upaspṛçata ghoṣibhya svāhā; çvāsina upaspṛçata çvāsibhya svāhā; vicinvanta upaspṛçata vicinvadbhya svāhā; prapunvanta upaspṛçata prapunvadbhya svāhā; samaçnanta upaspṛçata samaçnadbhya svāhā.* Sodann zehn Blätter für die *devasenāḥ* und zehn *uttarābhyaḥ* (*devasenābhyaḥ*), die letzteren mit der Formel: *yā ākhyātā yāçcānākhyātā devasenā upaspṛçata devasenābhya svāhā.* Schliesslich einige Blätter mit folgenden Formeln, zwei Blätter mit jeder Formel: *dvārāpopaspṛça dvārāpāya svāhā; dvārāpy upaspṛça dvārāpyai svāhā; anvāsāriṇa upaspṛçatānvāsāribhya svāhā; niṣaṅginn upaspṛça niṣāṅgiṇe svāhā.* Sodann legt er einen Kloss gekochten Reises in einen von Blättern verfertigten Korb und hängt diesen an

---

[1] Vgl. den entsprechenden Gebrauch nach der Darstellung des Çāṅkh. Çṛ. vom Ritus (IV 19. 7 ff.): *ṣaḷ ā vikartanāt palāçāni prāgudañci nidhāya* (Komm. *paçcimādagner ārabhya yāvad vikartanapradeças tāvat prāgudīcyabhimukhāni ṣaṭ palāçapattrāṇi madhyamāni nidadhyāt*), *teṣu lohitamiçram ūvadhyam avadhāya rudrasenābhyo 'nudiçati: āghoṣiṇyaḥ pratighoṣiṇyaḥ saṃghoṣiṇyo vicinvatyaḥ çvasanāḥ kravyāda eṣa vo bhāgas, taṃ juṣadhvaṃ svāheti, yajamānaç copatiṣṭhate.*

[2] *prāk sviṣṭakṛto 'ṣṭau çoṇitapuṭān pūraitvā, namas te rudra manyava iti prabhṛtibhir aṣṭabhir anuvākair* (d. h. mit MS. II 9. 2 ff.) *dikṣv antardikṣu copaharet.*

einen Baum mit der Formel: *namo niṣaṅgiṇa iṣudhimate* und murmelt sodann die Rudratexte, d. h. TS. IV 5 (das Çatarudriya) oder den ersten und den letzten Anuvāka. Nach Hir. bezeugt man seine Verehrung vor dem Korbe — der ausserhalb des Weidegrundes aufgehängt wird — mit der Formel: *niṣaṅgiṇa upaspṛçata niṣaṅgibhyaḥ svāhā, namo niṣaṅgiṇa iṣudhimate taskarāṇāṃ pataye*. Hir., dessen Darstellung des Ritus mit der Āpastambas übereinstimmt, behandelt ihn nicht als einen Teil des Çūlagava, sondern als besonderen Ritus unter dem Namen *baudhyavihāra* (Ausplazierung von Palāçablättern). Auch hier dürfte er indessen zum Çūlagava gehören (vgl. OLDENBERG, SBE. XXX 222, Anm.).

Rudra ist Führer von Dämonenscharen, oder viel mehr, er ist Herrscher der ganzen Dämonenwelt. Der angeführte Ritus zeigt, wie unauflöslich dieser Zug mit der Vorstellung von ihm verbunden war. Nur als Rudras Gefolge hat das Dämonenvolk den ansehnlichen Platz im Ritual erhalten, der ihm hier zukommt. So ist es auch der Fall beim Çatarudriyahoma im Agnicayanazeremoniell. Vom Çrautaritual sind die Dämonen sonst gänzlich ausgeschlossen und nur in der Form berücksichtigt, dass man den Rakṣas (d. h. den Dämonen) gewisse unbrauchbare Teile des Opfers hinwirft, und im Gṛhyaritual nirgends in demselben Umfange wie hier vertreten. Die Verbindung zwischen Rudra und dem Dämonenvolk wird in den Formeln stets hervorgehoben, und in ein paar Fällen dediziert man die Opfergabe ihnen beiden zusammen. "Ihm" (Rudra), sagt Āçv., "gehören alle Benennungen (*nāmadheyāni*), alle Scharen, alle Erhöhungen (*ucchrayaṇāni*). Demjenigen Opferer, der dies weiss, bereitet er Freude". Markant tritt diese Verbindung in der Vorschrift desselben Textes hervor, wonach jedes Opfer an Rudra von einer Huldigung für die verschiedenen Himmelsgegenden begleitet werden soll. Denn diese Huldigung muss, wie sich aus der ganzen Umgebung der Stelle ergibt, darauf abgesehen sein, Angriffe von seiten des Dämonenvolks abzuwenden. — Rudra ist der Oberherr der Dämonenwelt[1].

---

[1] Es lässt sich nicht denken, dass "Rudras Scharen" nur eine gewisse Kategorie der Dämonenwelt sein sollten, wie z. B. die Schlangen beim Sarpabali. Die letzteren sind ja bei Āçvalāyana als eine besondere Gruppe neben anderen repräsentiert. Man vergleiche auch den Ausdruck "Rudras Heerscharen

Gleichwie man in mehreren der oben beschriebenen Baliriten dem Gotte oder den Gottheiten die Opfergabe auf Blättern vorlegt, so wird bei mehreren mit Rudra verbundenen Opfern vorgeschrieben, dass die Spende mit Hilfe eines Blattes statt des sonst im vedischen Zeremoniell gebräuchlichen Opferlöffels dargebracht werden müsse. So opfert man beim Traiyambakahoma mit dem mittleren Blatt eines Palāçazweiges (*Butea frondosa*) — oben S. 49 —, beim Çatarudriyahoma mit einem Arkablatte (*Calotropis gigantea*), und beim Çūlagava soll das Omentum mit einer Schale oder einem Blatte dargebracht werden — nicht mit der Juhū, wie im gewöhnlichen Schlachtopferzeremoniell[1]. Dieser Zug des Rudrazeremoniells sollte nach HILLEBRANDT (VM. II 200 f.) — gleich der Beschaffenheit der ihm bei mehreren anderen Gelegenheiten dargebrachten Gaben: man opfert ihm nämlich oft statt Reis oder Gerste die Frucht wildgewachsener Pflanzen — dazu dienen, den Gegensatz des Gottes zur friedlichen Kultur des Dorfes zu markieren, und wäre wohl dann als eine Erfindung der Opfertheoretiker aufzufassen. Indessen kann es wohl kaum bezweifelt werden, dass es sich auch hier, wie schon angedeutet, um einen Gebrauch handelt, der direkt dem volkstümlichen Kulte, dem Baliopfer, entnommen ist und also nicht sowohl die Beziehung Rudras auf die Wildnis als vielmehr das volkstümlich-rustike Wesen des Gottes hervorhebt. Wir sahen, dass man bei mehreren, unzweifelhaft als volkstümlich aufzufassenden Opferzeremonien die Spenden auf einer Unterlage von Blättern servierte: so geschah es bei dem Opfer an Kṣetrapati auf dem Viehwege und bei dem mit dem Çūlagava und Īçānabali verbundenen Baliopfer für Rudras Scharen nach Pāraskaras und Çāñkhāyanas sowohl als nach Āpastambas und Hiraṇyakeçins Ritual. Wie charakteristisch der betreffende Vorgang für gewisse Baliriten gewesen sein muss, kann man daraus sehen, dass das erwähnte Baliopfer

in den verschiedenen Himmelsgegenden", die Verteilung des Opfers auf verschiedene Gruppen bei Āp. und Hir., den Ausdruck "diejenigen Scharen, welche erwähnt, und die, welche nicht erwähnt sind" an derselben Stelle, die Analogie des Çatarudriyahoma, der offenbar auf die ganze Dämonenwelt hinzielt. Das Letzterwähnte muss auch hier der Fall sein. Vgl. weiter den Abschnitt über Rudras Gefolge.

[1] *pātryā palāçena vā vapāṃ juhuyād iti vijñāyate*, Āçv. IV 8. 18. Çāñkh. (IV 18. 5 und Komm.) lässt zum selben Zwecke drei Palāçablätter zusammennähen.

für Rudras Scharen bei Hiraṇyakeçin geradezu seinen Namen nach ihm bekommen hat. Bauḍhyavihāra bedeutet nämlich "Ausplazierung von Palāçablättern", denn *bauḍhya* — ein Dialektausdruck, der nicht zum Wortschatz des Sanskrit gehört und somit ein unverkennbares Zeugnis von der Volkstümlichkeit des Ritus abgibt — ist nach dem Kommentator dasselbe wie *palāça*[1]. Ganz wie dem Kṣetrapati (vgl. oben) so opferte man offenbar auch Rudra in dem volkstümlichen Kulte auf Blättern — dies geschieht übrigens auch beim Çūlagava nach Pāraskaras Zeremoniell, denn die Balispenden gebühren sowohl Rudra selbst wie seinen Scharen — und so kam man darauf, auch bei gewissen mit diesem Gotte verbundenen Homaopfern ein Blatt — statt des Opferlöffels — zu verwenden[2].

Der hier besprochene Brauch wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass man in Indien beim Essen sehr häufig Blätter statt der Teller und Schüsseln verwendet, vgl. z. B. Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 423 f.: "Boiled rice and other kinds of grain or pulse cooked with condiments and sometimes various kinds of sweetmeats are served up[3] on plates made of leaves[4] (often of the palāśa tree or the plantain) and placed before each person". — Es stimmt ganz zur Art der volkstümlichen Götterverehrung, wenn man auch den göttlichen Wesen seine Gaben an Speise und anderen essbaren Dingen in dieser Weise präsentiert, und so finden wir den erwähnten Gebrauch auch im heutigen Kulte wieder. So wird nach der oben zitierten Stelle bei Ward (I 113) beim Durgākult Blut von dem Opfertiere den vier Göttinnen, welche der Durgā aufwarten, auf Pisangblättern vorgesetzt (man teilt ein Blatt in vier Teile). In ähnlicher Weise opfert man an der Westküste Indiens bei dem Kulte der lokalen Bhūts, denen man in den Häusern eigenartige Heiligtümer errichtet[5]. Vgl. weiter Crooke, Ancestor Worship and Cult of the Dead, Enc. of Rel. and Eth. I 451 Sp. 1: "The

---

[1] *bauḍhyāni palāçaparṇāni, teṣām vihāro viharaṇam nānādeçeṣu sthāpanam bauḍhyavihāraḥ, karmanāma vā* (Komm. zu Hir. II 9. 1).

[2] Wie wir sehen werden, handelt es sich auch bei der *pātrī*, der Schale, die für das Rudrazeremoniell ebenso charakteristisch ist wie das Palāça- oder Arkablatt, um eine Entlehnung aus dem volkstümlichen Kulte.

[3] Beim Mittagsmahle.

[4] "In large towns plates of metal are generally used".

[5] Walhouse, On the belief in Bhutas, Journ. of the Anthropol. Inst. 1876 p. 411.

degraded Ghasiyas of Mirzapur, at the annual mind-rite for the dead, lay out five leaf-platters, containing the usual food of the family, with the prayer: "O ancestors, take this and be kind to our children and cattle". Die Kāmis (Schmiedekaste) in Nepāl halten am elften Tage nach dem Begräbnis einen Totenschmaus für die Verwandten des Gestorbenen. Bevor man aber zu essen beginnen kann, "a small portion of every dish must be put on a leaf-plate and taken out into the jungle for the spirit of the dead man, and carefully watched until a fly or other insect settles on it" (CROOKE a. a. O. 450 Sp. 2).

Wie wir sahen, kehrt die eigentümliche Anlage des Opfers, mit der wir beim Sarpabali Bekanntschaft machten, die Orientierung desselben nach den verschiedenen Himmelsgegenden, auch bei den Baliopfern des Çūlagava wieder, wie diese bei Āçv., Pār. und Mān. vollzogen werden. Und dasselbe ist bei einer Menge Beschwörungen gegen dämonische Mächte der Fall. So wird beim Çatarudriya das Opfer symbolisch in drei verschiedenen Höhenlagen dargebracht, entsprechend den drei Regionen des Weltalls — der Erde, dem Luftraum und dem Himmel. Im Kauçikasūtra werden für gewisse Handlungen "Baliopfer in den Himmelsrichtungen", wie der Ausdruck kurz und gut lautet, vorgeschrieben, wobei weder die Gottheiten des Opfers noch dessen Art im übrigen erwähnt werden. Dies weist darauf hin, dass das betreffende Schema eine herkömmliche Anwendung gehabt hat, und wegen der zahlreichen Analogien dürfte es kaum zu bezweifeln sein, dass es auch hier sich um Beschwörungsriten gegen dämonische Mächte handelt[1]. "Bei den mit Voropfern (Opfern, vgl. CALAND,

[1] Vgl. noch folgende Opferhandlungen, bei denen dasselbe Schema wiederkehrt. Bei der sog. Pañcavātīya- oder Pañcedhmīyazeremonie (HILLEBRANDT, Rituallit. 144; WEBER, Über die Königsweihe 14 ff.) macht man aus dem Āhavanīya fünf Feuer, eins in der Mitte und eins in jeder Himmelsgegend, und opfert in diesen mit dem Spruch: "Den Göttern, welche im Osten sitzen mit Agni als Leiter; denen, die im Süden sitzen mit Yama als Leiter etc., welche die Rakṣas schlagen: mögen sie uns schützen, mögen sie uns helfen". Mit der Formel "die Rakṣas sind zusammengeführt, die Rakṣas sind verbrannt" werden die Brände zusammengelegt. Sodann werden mehrere Spenden in diesem Feuer dargebracht: "Dem Agni, der die Rakṣas schlägt, svāhā, dem Yama, der die R. schlägt, svāhā u. s. w." (TS. I 8. 7 c—e). "Dieses Opfer soll der vollziehen, der sich vor Rakṣas oder Piçācas fürchtet", sagt Āp. Çr. (XVIII 9. 14). — Sühnenden Zweck scheint auch der ebenfalls beim Rājasūya zu vollziehende Pañcabilacaru zu haben, soweit man aus der Bezeichnung, die er in der Taittirīyaschule führt — *diçām aveṣṭayaḥ* (TBr. I 8. 3) — ersehen.

Altind. Zauberritual zur Stelle) verbundenen nächtlichen Handlungen", schreibt Kauç. S. in seinen Paribhāṣāsūtras vor, "fegt man vormittags, die Opferschnur über der linken Schulter, den Eingang seiner Wohnung zusammen und verrichtet (die betr. Handlung), nachdem man die Fastenspeise gegessen, gebadet und ein neues Gewand angelegt hat. Auch bei den 'Svastyayana' benannten Handlungen. Von den Opfersubstanzen bringt man die 'Baliopfer in den Himmelsrichtungen' dar. Der einen Himmelsgegend nach der anderen bezeugt man (nach dem Baliopfer) seine Verehrung (*ijyānāṃ diçyān balīn harati, pratidiçam upatiṣṭhate*)" [1]. Diese Zeremonie wird nach Keçavas Komm. zur Stelle auf die Art vollzogen, dass man mit AV. III 26 die Baliopfer darbringt und dann mit AV. III 27 seine Huldigung in den verschiedenen Himmelsrichtungen leistet, mit einem Vers für jede Himmelsrichtung bei jeder der beiden Prozeduren. Diese beiden Hymnen, die sog. *digyukte* [2], lauten:

---

kann. Er geht in der Weise vor sich, dass man verschiedene Opferspenden auf der Vedi auslegt, eine in jeder der vier Himmelsrichtungen und eine in der Mitte (Zenith) für die Schutzgottheiten dieser Weltgegenden (Weber a. a. O. 83 f.). — Das Çāṅkh. Çr. schreibt (16. 18) ein eigentümliches, beim Açvamedha zu vollziehendes Opfer vor. In der Nacht zwischen dem zweiten und dritten Sutyatage opfert man bis zum Sonnenaufgang Kräuter verschiedener Art von mit Brustwehr und Fensterchen versehenen Tribünen, die man in den verschiedenen Himmelsrichtungen rings um das Āhavanīyafeuer herum errichtet hat. Könnte das nicht ein Beschwörungsritus sein? Man vergleiche die eigentümlichen Vorkehrungen und die Zeit des Opfers. — In dem Kathāsarits. XII 73. 116 wird erzählt, dass der König Bhūnandana bei einer gewissen Gelegenheit (vor dem Eintritt in die Unterwelt) unter anderen Zeremonien den *digbandha* vollzieht. Tawney deutet in seiner Übersetzung II 197 f. den Ausdruck als "the ceremony of averting evil spirits from all quarters by waving the hand round the head", welche Übersetzung er näher motiviert: "My native friends tell me that the hand is waved round the head, and the fingers are snapped four or ten times". Vgl. die Zeremonie Bhūtaçuddhi (Vertreibung von Dämonen) bei der Durgāpūjā in Bengalen, angeführt bei Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 197 f. nach Pratāpa-ćandra Ghosha: "Holding a scented flower, anointed with sandal, on the left temple, repeat *Om* to the Gurus, *Om* to Ganeça, *Om* to Durgā. Then with *Om phaṭ* rub the palms with flowers, and clasp the hands thrice over the head, and by snapping the fingers towards ten different directions secure immunity from the evil spirits" etc. etc.

[1] Kauç. S. 8. 1—4.

[2] Kauç. S. 14. 25; 50. 13.

AV. III 26. 1
yè 'syā̃ṃ sthá prā́cyā̃ṃ diçí hetáyo nā́ma devā́s téṣā̃ṃ vo agnír íṣavaḥ |
té no mṛḍata té nó 'dhi brūta tébhyo vo nā́mas tébhyo vaḥ svā́hā ||

Nach diesem Formular richtet sich die Beschwörung an alle sechs Himmelsgegenden im Einzelnen (Osten, Süden, Westen, Norden, oben, unten), bloss unter Veränderung der Namen und Pfeile, die man diesen Göttern zuerteilt.

AV. III 27. 1.
prā́cī díg agnír ádhipatir asitó rakṣitā́dityā́ íṣavaḥ |
tébhyo nā́mó 'dhipatibhyo nā́mo rakṣitṛ́bhyo nā́ma íṣubhyo nā́ma ebhyo astu |
yò 'smā́n dvéṣṭi yā́ṃ vayā́ṃ dviṣmás tā́ṃ vo jā́mbhe dadhmaḥ ||

In derselben Weise in den übrigen Himmelsrichtungen (in derselben Ordnung wie in der vorhergehenden Hymne) mit Vertauschung von Agni, *asita, adityāḥ* gegen andere Götter. — Diese beiden Hymnen sind augenscheinlich Beschwörungen gegen dämonische Mächte[1]. Die letztere scheint eine Schlangenbeschwörung zu sein. Die “Beschützer“ der verschiedenen Himmelsgegenden: *asita, tiraçcirāji, pṛdāku, svaja, kalmāṣagrīva, çvitra* sind Schlangen. Im Agnicayanazeremoniell, wo beide Hymnen in einer vom AV. etwas abweichenden Fassung wiedergefunden werden: AV. III 26 = TS. V 5. 10 c; AV. III 27 = TS. V 5. 10 a, wird TS. V 5. 10 a bei einem Sühnopfer im Feuer an die Schlangen angewendet, das symbolisch in den Teilen desselben ausgeführt wird, welche den verschiedenen Himmelsrichtungen entsprechen[2]. Beim Sarpabali ist sein Gebrauch sowohl von Āpastamba als von Hiraṇyakeçin vorgeschrieben (18. 12; II 16. 9 resp.; die Hymnen sind in den Āp. MP. II 17. 14—25 aufgenommen).

Dagegen bin ich nicht mit Lanman[3] überzeugt, dass AV. III 26 eine Schlangenbeschwörung sei. Die Hymne muss eine allgemeinere Bedeutung haben. Nichts weist darauf hin, dass man sich an die Schlangen wendet, und ihre Ausdrücke sind so allgemein gehalten, dass sie als eine Beschwörung gegen dämo-

[1] Vgl. den Kolophon der Paipp.-Rezension zu AV. III 26: *rakṣāmantram* (Whitney-Lanman, AV.).

[2] Āp. Çr. XVII 20. 14; Baudh. Çr. X 49.

[3] Whitney-Lanman, AV., Einl. zur Hymne III 26, in Anschluss an Weber und Griffith.

nische Mächte überhaupt gelten kann. "*devāḥ*" werden diese Mächte genannt, eine Bezeichnung, die in Bezug auf übernatürliche Wesen unterschiedslos gebraucht wird [1]. Der Kommentator sieht in dieser Bezeichnung keine Schlangendämonen sondern Gandharvas [2], und als solche deuten, nach dem Komm. zum Āp. MP. [3], auch andere Ausleger die Wesen, welche in der betr. Hymne in der TS. angerufen werden [4]. Letztere, welche womöglich noch allgemeiner gehalten ist [5], wird als Mantra bei einem Ritus gebraucht, der nach demselben Schema wie das obenerwähnte Opfer an die Schlangen vollzogen wird. Während dieses ausdrücklich als eine *sarpāhuti* bezeichnet ist, wird jene Zeremonie bei Āpastamba "die sechs grossen Opfer", bei Baudhāyana "die Gandharva-Opfer" genannt [6]. Sie ist augenscheinlich keine Schlangenbeschwörung, und folglich kann man auch nicht den Mantra, welcher dabei gebraucht wurde, für eine solche gehalten haben. Der Brāhmaṇatext erwähnt "nicht Opfer-essende Götter", welcher Ausdruck sich wohl auf die Wesen beziehen muss, denen die Zeremonie gilt: *hutādo vā anye devā ahutādo 'nye, tān agnicid evo 'bhayān prīṇāti. dadhnā madhumiçreṇaitā āhutīr juhoti, bhāgadheyenaivainān prīṇāty. atho khalv āhur: iṣṭakā vai devā ahutāda iti. anuparikrāmaṃ juhoty, aparivargam evainān prīṇāti.*

---

[1] Ich verweise auf S. 149 ff., wo der Begriff *deva* behandelt ist.

[2] Whitney-Lanman a. a. O. Anm. zur Hymne III 26 v. 1.

[3] Winternitz, Der Sarpabali 48[6]. Nach dem erwähnten Kommentator werden die Schlangen angerufen. Es ist natürlich, dass er die Hymne so auffasst, da sie bei Āpastamba als Schlangenbeschwörung (beim Sarpabali) angewendet wird. Dieser Gebrauch der Hymne streitet offenbar nicht gegen die von mir vertretene Auffassung, nach welcher sie eine allgemein gehaltene Beschwörungsformel ist.

[4] Auch der Komm. der TS. spricht von Gandharvas.

[5] *hetayo nāma stha, teṣāṃ vaḥ puro gṛhā, agnir va iṣavaḥ salilo vātanāmam; tebhyo vo namas, te no mṛḍayata, te yaṃ dviṣmo yaçca no dveṣṭi taṃ vo jambhe dadhāmi.*

[6] Āp. Çr. XVII 20. 14—15; Baudh. Çr. X 49—50. Webers Anm. zu AV. III 26 (I. St. XVII 292), nach welcher die beiden AV. III 26—27 entsprechenden Mantras der TS. (TS. V 5. 10, 1—5) gemäss dem Komm. zu TS. V 5. 10 einer Sarpāhuti angehören sollen, worauf Weber und Lanman ihre Auffassung begründen, dass AV. III 26 eine Schlangenbeschwörung ist, muss auf einem Missverständnis beruhen. Die Angabe des Komm. betreffs des Viniyoga der drei in der TS. V 5. 10 enthaltenen Mantras lautet: *sarpāhutir mahāhomo mokaçca daçame* (scil. *anuvāke*) *çrutāḥ*. Mahāhoma bezeichnet "die sechs grossen Opfer" (s. die Ed. der Bibl. Indica, Fasc. XXXII pp. 179 und 184).

"*ahutādo devāḥ*" bezeichnet, wie wir sahen, entweder Götter, welche das nicht (ritengemäss) Geopferte (Bali u. s. w.) verzehren, oder auch "nicht Opfer-essende" Götter. Welche Übersetzung man wählt, ist ziemlich belanglos, da die beiden Begriffe sich ungefähr decken. Die Nichtopfer-essenden Gottheiten haben meistens keinen Zutritt zum Homaopfer, am wenigsten zu den Çrautaopfern. Hier, wie auch sonst oft, dürften beide Bedeutungen im Ausdrucke enthalten sein. Diese Eigenschaft nun kam vor allen Dingen den dämonischen Gottheiten zu[1]. Auch hier haben wir also für die Wesen, an welche der Sühnritus sich richtet, eine Bezeichnung von ganz allgemeinem Inhalt, welche

[1] Zur Beleuchtung der genannten Termini können weitere Belege angeführt werden. *ahutādaḥ* werden im AV. XVIII 2. 28 die *dasyavaḥ* genannt, welche sich beim Piṇḍaopfer zu den Vätern in deren Gestalt gesellen. — Diese *ahutādo devāḥ* werden auch bei einem anderen Moment des Agnicayanazeremoniells angerufen, und zwar dann, wenn man nach Errichtung des Altars denselben mit einer Mischung aus saurer Milch und Honig besprengt. Dies geschieht mit TS. IV 6. 1 o—p. IV 6. 1 o lautet: *ye devā devānāṃ yajniyā yajniyānāṃ saṃvatsarīṇam upa bhāgam āsate, ahutādo haviṣo yajñe asmint svayaṃ juhudhvam madhuno ghṛtasya.* Und der Brāhmaṇatext (V 4. 5, 1—2): *hutādo vā anye devā ahutādo 'nye, tān agnicid evobhayān prīṇāti. ye devā devānām iti dadhnā madhumiçrenāvokṣati. hutādaç caiva devān ahutādaç ca yajamānaḥ prīṇāti, te yajamānam prīṇanti. dadhnaiva hutādaḥ prīṇāti madhuṣāhutādo. grāmyaṃ vā etad annaṃ yad dadhy āraṇyam madhu* u. s. w. Die Hervorhebung des Wildnischarakters der Opfersubstanz, die den *ahutādo devāḥ* zukommt, zeigt, dass sie unter den Gottheiten, die Wald und Feld bevölkern, zu suchen sind (vgl. das Opfern von Produkten der Wildnis an Rudra und sein Gefolge beim Çatarudriya und bei anderen Gelegenheiten, Hillebrandt, VM. 196 f. Nach Çat. Br. XIII 2. 4, 3 ist "das Waldtier kein Tier (*paçu*: Tier, Opfertier), davon soll man nicht opfern"). Eben diese Schicht der Götterwelt, die untere, irdische, findet man, wie wir sahen, beim Baliopfer vertreten, wogegen sie vom Homaopfer beinahe ausgeschlossen ist. Unmittelbar vor der Besprengung des Altars wird ein Opfer im Feuer oder auf dem *svayamātṛṇṇā*-Steine dargebracht, welches ebenfalls sich auf Wesen derselben Gattung wie die obengenannten bezieht. Die Formel dazu lautet: *nṛṣade vaḍ, apsuṣade vaḍ, vanasade vaḍ, barhiṣade vaṭ, suvarvide vaṭ*; vgl. die Sühnformeln an Rudra *pathiṣad, apsuṣad, vanasad, pitṛṣad, paçuṣad, sarpasad* u. s. w., Pār. Gṛ. III 15. 7 ff., Hir. Gṛ. I 16. 8 ff., und ähnliche Attribute der Rudras im Çatarudriyaabschnitte. — In der Hymne AV. I 30 (an *viçvedevāḥ*) kommt (v. 4) eine Einteilung der Götter in *hutabhāgā ahutādaçca devāḥ* vor. Dieselbe Zweiteilung hat TS. II 6. 9, 8, wo ein bei den Anuyājas gebrauchter Mantra ("*iha gatir vāmasyedaṃ ca namo devebhyaḥ*") mit folgenden Worten ausgelegt wird: "Sowohl den Göttern, welchen er opfert, wie denen, welchen er nicht opfert (*yāçcaiva devatā yajati yāç ca na . . .*) bringt er seine Huldigung dar, zur eigenen Sicherheit.

beliebige Götterwesen umfasst. Man muss also die Hymne als eine ganz allgemein gehaltene Beschwörungsformel gegen dämonische Mächte ansehen[1].

Wie aus den Mantras und allen angeführten Analogien ersichtlich ist, muss also auch das bei Kauçika für gewisse magische Handlungen vorgeschriebene, in den verschiedenen Himmelsrichtungen vollzogene Baliopfer als ein Beschwörungsritus, ein Versuch, alle gefährlichen Mächte unschädlich zu machen, aufgefasst werden[2]. Ein solcher Sühnritus ist bei den Gelegenheiten, bei welchen er verrichtet wird, wohl angebracht: bei den nächtlichen Opfern und den Svastyayanahandlungen. Die Nacht war die Zeit der Dämonen, und es ist natürlich, dass man sich bei den nachts vollzogenen magischen Zeremonien gegen ihre störenden Eingriffe zu schützen suchte und ihre Gewogenheit zu erzielen bestrebt war. Ebenso bei den *svastyayanāni*, d. h. Riten, welche den Zweck hatten, die Wohlfahrt einer Person in verschiedenen Lebenslagen zu sichern[3]. Die Dämonenwelt war ein stetiger Widersacher des Menschen in allen Verhältnissen des Lebens, und zwar der gefährlichste. Es ist bezeichnend, dass der Ritus, mit welchem Keçava in seinem erwähnten Kommentar zu Kauç. S. 8. 1 ff. die Baliopfer in den Himmelsrichtungen exemplifiziert, die bei Svastyayanahandlungen dargebracht werden sollen, ein Opfer an Rudra ist, welches Sicherheit und Erfolg auf einer Geschäftsreise bringen soll (Kauç. S. 50. 14). Die Untersuchung hat uns also auf einen Ritus vom Typus Çatarudriyahoma und Çūlagava zurückgeführt, mit welch letzterem die angeführte magische Handlung genau übereinstimmt: eine Huldigung an den Herrscher der Dämonenwelt, Rudra, und seine

---

[1] Auch wenn das Gandharvaopfer sich tatsächlich bloss auf eine Klasse von Dämonen beziehen sollte, so zeigt doch der Umstand, dass der Mantra sowohl beim genannten Ritus wie bei Schlangenbeschwörungen angewendet wurde, dass er eine allgemeinere Beziehung gehabt haben muss. So ist er wenigstens zu der Zeit aufgefasst worden, als er für die erwähnten Opferhandlungen in Anspruch genommen wurde.

[2] Zur Bedeutung des Schemas kann man den oben in der Anm. angeführten Brāhmaṇatext vergleichen: "Er opfert, indem er der Reihe nach in die Runde geht; fürwahr, er befriedigt sie (die zu versöhnenden Wesen) ohne Ausnahme" (TS. V 4. 5, 3).

[3] Für *svastyayanāni* vgl. Kauç. S. 50. 1 ff. und die zu *svastyayanagaṇa* gehörenden Hymnen, verzeichnet bei Bloomfield, Anm. zu Kauç. S. 25. 36.

Heerscharen[1]. Diese Zusammenstellungen lassen uns verstehen, warum Rudra von der Anukramaṇī als Gottheit für AV. III 26, 27 angegeben wird, während die Gaṇamālā beide Hymnen unter *raudragaṇa* einreiht[2]. Wir haben es hier offenbar mit einer echten Überlieferung und einer abermaligen Bestätigung der intimen Verbindung zwischen Rudra und der Dämonenwelt zu tun.

Ehe wir das Kauçika-Zeremoniell verlassen, mögen der Übersichtlichkeit halber noch einige Riten genannt werden, bei denen Baliopfer speziell vorgeschrieben sind, Kauç. S. 51. 2 b ff.; 34. 22 ff.; 30. 17—18. Ersterer, ein Schutzritus für das Vieh, wird mit einem Opfer an Indra eingeleitet, wonach man Baliopfer in den vier Himmelsrichtungen mit gebührlicher Huldigung auslegt, sowie ein fünftes in der Mitte, das keiner besonderen Gottheit gilt. Der Mantra zum Indra-Opfer richtet sich mit Beschwörungen gegen wilde Tiere, Schlangen und Diebe. Es ist möglich, dass das Baliopfer, wie Lanman es will[3], als ein Sarpabali aufzufassen ist. Es gilt aber wohl eher dem Dämonenvolk im Ganzen, da man das Opfer mit AV. III 26—27 begleitet[4]. — Kauç. S. 34. 22 ff. ist ein Divinationsritus: "Man opfert dem Aryaman mit der Hymne VI 60, ehe noch die Krähen von allen Seiten (vor dem Tagesanbruch) geflogen kommen. In den Ecken des Opferplatzes verrichtet man Baliopfer. Aus welcher Himmelsgegend die Krähen geflogen kommen (von dort wird der Freier des Mädchens kommen)". Die Balispenden müssen den Krähen gelten. Im Kauç. S. 30. 17—18 wird ein Baliopfer einer Wasser-

---

[1] Vgl. den Komm: *rudrabhūtapretarākṣasalokapālagṛhadevamahādevagaṇādyupahatābhighāte svastyayanam.*

[2] Whitney-Lanman, AV., Einl. zu III 26 u. 27; Bloomfield, Kauç. S. Anm. zu 50. 13.

[3] Whitney-Lanman, AV. Einl. zu III 26.

[4] Caland (Altind. Zauberritual, Anm. zur Stelle) nimmt an, dass der Sūtraverfasser nicht, wie Dārila, Keçava und Sāyaṇa es haben wollen, die Anwendung der beiden Hymnen AV. III 26 u. 27 bei dieser Zeremonie bezweckt haben kann, da dann Mantra und Handlung miteinander nicht übereinstimmen würden. Man muss sich indessen fragen, ob eine so genaue Übereinstimmung zwischen Opferformel und Opferhandlung eigentlich zu erwarten ist. Mit zwei Strophen (für Nadir und Zenith) abgekürzt, passen die Mantras vollkommen zur Handlung. Jedenfalls steht dieser Fall nicht im Widerspruch zu Keçavas Angabe, dass die beiden Hymnen bei den in den Paribhāṣāsūtras vorgeschriebenen Baliopfern verwendet werden sollen, deren Richtigkeit durch den Gebrauch der Hymnen auch bei anderen analogen Riten bewiesen wird.

gottheit dargebracht. Die Handlung ist ein gegen jede beliebige Krankheit anwendbarer Heilungsritus: Des Nachts streut er mit der Hymne VI 26 geröstete Gerstenkörner in ein Sieb und wirft die Körner aus. Am folgenden Tage wirft er drei Baliopfer in das Wasser für den "Tausendäugigen" (mit der Hymne VI 26) und auf einem Kreuzwege zusammengeknetete Opferkuchen, (welche letzteren?) er ausstreut (*aparedyuḥ sahasrākṣāyāpsu balīṃs trīn puroḍāçasaṃvartāṃç catuṣpathe 'vakṣipyāvakirati*). Sahasrākṣa muss die Bezeichnung irgendeiner dämonischen Gottheit sein, diesen bestimmten Eindruck bekommt man auch aus AV. VI 26. 3: es ist ein allgemeines Götterepitheton, vgl. Bloomfield, SBE. XLII 402. Dass auch das Baliopfer auf dem Kreuzwege Dämonenwesen gelte, ist wahrscheinlich[1].

Aus den angeführten Belegen geht hervor, dass das Baliopfer einer niedrigeren Kultschicht angehörte. Es galt, wie man auch von seiner ganzen Anlage erwarten kann, der Götterwelt, die die irdische Umgebung des Menschen bevölkert, Wesen, welche eine ganz andere und lebendigere Realität für die Vorstellung gehabt haben müssen, als die Schar bereits recht altersschwacher Götter, die noch immer den Ehrenplatz im brahmanischen Kulte einnahmen. Es ist bezeichnend, dass über die Hälfte der angeführten Baliopfer sich auf Gottheiten dämonischer Art bezieht. Für die brahmanisch-ritualistische Anschauungsweise erscheint das kunstlose Baliopfer als ein "Nicht-Opfer", seine Gottheiten als Verzehrer des "Nicht-geopferten". Das vedische Pantheon, die Götter des Opfers, machte bloss einen Teil der bei den vedischen Stämmen tatsächlich angebetenen Gottheiten aus, einen privilegierten Kreis, dessen Trennung von der übrigen Götterwelt sowie von den lebendigen religiösen Strömungen durch die endgiltige Fixierung des Zeremoniells vollständig durchgeführt wurde. Von nun an war jegliche Aufnahme neuer Mit-

---

[1] Caland kommentiert die Vorschrift betr. des Baliopfers im Wasser mit folgender Anmerkung: "Nach jeder Himmelsgegend eines, vgl. (Kauç. S.) 8. 3—4; ich nehme also *trīn* zu *puroḍāçasaṃvartān*". Hier ist aber dieses Baliopfer nicht an seinem Platze, wie die vorgenommene Untersuchung erwiesen haben dürfte. Nichts deutet darauf hin, dass das Opfer nach diesem Schema zu verrichten ist. (Kommentar fehlt zur Stelle). Ebensowenig darf man die Baliopfer bei dem oben wiedergegebenen Divinationsritus und auch nicht etwa das bei der Zeremonie Kauç. S. 40. 7 ff. vorkommende (an Varuṇa, vgl. unten) mit den in den Paribhāṣāsūtras vorgeschriebenen identifizieren, was C. zu tun geneigt scheint.

glieder in diesen Kreis ausgeschlossen, während andrerseits alle die alten Götter, auch diejenigen, welche ihr Heimatsrecht im lebendigen Glauben verloren hatten und nur noch ein Schattendasein führten, ihre Stellung im Kulte behielten: sie konnten aus dem Zeremoniell nicht entfernt werden. Die "Götter" hatten ihren bestimmten Wohnort oben im Himmel — dies schon seit rigvedischen Zeiten, sie mögen nun alle ursprünglich cœleste Wesen gewesen sein oder einen anderen Ursprung gehabt haben — auch hierin zeigt sich ihre abgesonderte Stellung[1]. Ausgeschlossen vom hochbrahmanischen Çrautazeremoniell, "nicht opferessend" war — von einigen Ausnahmen abgesehen — die ganze untere Götterwelt. Diese Umstände bezeugen die schon mehrmals berührte Exklusivität der brahmanisch-orthodoxen Kreise in kultischer Hinsicht.

Die Zusammengehörigkeit des Baliopfers mit der unteren Schicht der Götterwelt — und nicht mit den Gottheiten des Himmels — oder wenigstens mit lebendigen Volksgottheiten, steht in keinem Widerspruch zu dem Umstande, dass man ausnahmsweise in einigen Fällen — eigentlich kommen bloss ein paar Riten in Betracht — Baliopfer auch an den Kreis der alten vedischen Opfergötter richtete, sowie an abstrakte, nicht volkstümliche Gottheiten brahmanischen Ursprungs. Dies wird am besten durch den Charakter dieser Riten bewiesen, welche keine genuinen Volksgebräuche sind, sondern brahmanische Schöpfungen aus später Zeit. Eine derartige von Gobh. Gṛ. (IV 7. 37 ff.) vorgeschriebene Zeremonie führt uns auf den schematischen Opfertypus zurück, dem wir bei der Untersuchung über das Baliopfer schon mehrmals begegnet sind. Beim Hausbau soll ausser anderen Riten ein Opfer vollzogen werden, wobei man ein

---

[1] Wie die Götter von der Erde, wo sie einst gleich anderen Wesen weilten, in den Himmel übersiedelten, ist, wie gesagt, eines der in den Brāhmaṇalegenden stets wiederkehrenden Motive. Im Çat. Br. I 7. 3, 1 ff. findet sich ein solcher Passus, wo berichtet wird, wie "die Götter" mit Hilfe des Opfers von der Erde zum Himmel hinaufstiegen, wo sie dann mit ihrer priesterlichen Beschäftigung fortfuhren. Einer von ihnen aber, der Paçupati (Rudra) wurde auf dem Opferplatz zurückgelassen. Er dachte: "Man hat mich hier zurückgelassen", setzte den Göttern nach und erhob sich gegen sie im Norden, um von ihnen einen Anteil am Opfer zu erzwingen. — Hier scheint mir die abgesonderte Stellung des irdischen Rudra gegenüber den anderen, im Himmel wohnenden Göttern zum Ausdruck zu kommen.

Bali in jeder einzelnen der zehn Himmelsrichtungen auslegt: Osten, Südosten, Süden . . . Nadir, Zenith, für resp. Indra, Vāyu, Yama, die Pitaras, Varuṇa, Mahārāja, Soma, Mahendra, Vāsuki, Brahman (wird nach oben geworfen). Aus einem solchen Ritus kann man das Vorhandensein eines Gebrauchs, dem Brahman, Soma, Varuṇa, Indra und ähnlichen Göttern Bali zu opfern, offenbar nicht herleiten, da die Verbindung zwischen den Baliopfern und den betr. Gottheiten ganz und gar auf dem Schema beruht, das den Ritus konstituiert und in dem diese Götter ihren bestimmten Platz einnehmen. Er kann also, wie andere Riten dieser Art, erst dann zustandegekommen sein, als die Auffassung von gewissen Gottheiten als Schutzherren der verschiedenen Weltregionen schon fertig vorlag. Hier ist ausserdem noch ein anderer Umstand zu beachten. Man trifft sicherlich nicht das Rechte, wenn man den betr. Ritus für eine Opferhandlung im eigentlichen Sinne des Wortes hält. Die Opfertechniker, die ihn konstruierten, legten andere Gesichtspunkte an. Wenn man die auf die Spitze getriebene Mechanisierung des Opfers und die tote Schablone kennt, die für die Behandlung diesbezüglicher Dinge durch die Ritualisten bezeichnend ist, so hat man guten Grund, den Ritus als eine rein technische Anordnung in Form eines Opfers zu betrachten, wozu also auch gewisse Gottheiten gehörten, die in diesem Falle durch das Schema bestimmt waren[1]. Oder wenigstens muss die Idee eines Opfers, die man in eine derartige Zeremonie auf Grund ihrer

[1] Auch AV. III 27 und der entspr. Mantra der TS. nehmen die Schutzgötter der verschiedenen Himmelsgegenden: Agni, Indra, Varuṇa u. s. w. ins Schema auf (oben S. 122). Wenn man einen näheren Zusammenhang zwischen Mantra und Handlung annehmen darf, hat man also vorauszusetzen, dass die Opfer, bei welchen dieser Mantra als Beschwörungsformel benutzt wurde, auch Agni, Indra u. s. w. gelten? Und wenn dem so ist, welche Rolle schreibt man ihnen zu? Fungieren sie als Schutzgötter oder als Herrscher über die dämonischen Mächte dieser Gegenden? Dem Kehrreime jedes Verses nach zu urteilen: "Den, der uns hasst und den wir hassen, bringen wir in euren Rachen" scheint die Beschwörungsformel sich zunächst auf dämonische Mächte zu beziehen. Wahrscheinlich ist die Formel so mechanisch zustandegekommen, dass die Schutzgötter ihren Platz darin ausschliesslich dem Schema zu verdanken haben. Wie mechanisch die brahmanischen Opfertechniker bei solchen Riten verfuhren, kann man aus der Auslegung der oben S. 120 Anm. 1 wiedergegebenen Pañcavātīyazeremonie im Çat. Br. (V 2. 4, 7) ersehen. Hier werden die Schutzgottheiten, welche in den Opferformeln (auch denen der VS.) gegen die Rakṣas angerufen

Anlage hineinzulegen geneigt ist, sich soweit verflüchtigt haben, dass der Ritus zu einer rein symbolischen Handlung herabgesunken ist, die Bedeutung eines blossen Huldigungsaktes od. dgl. erhalten hat[1]. Analog mit dem hier angeführten Ritus muss man das tägliche Baliharaṇa oder den Bhūtayajña in seiner jetzigen Gestalt auffassen. Das Opfer wird in der Weise vollzogen, dass man für gewisse vorgeschriebene Gottheiten Speiseportionen an verschiedenen Stellen innerhalb und ausserhalb des Hauses auslegt. Dieser Zug verrät den primitiven Volksritus, und sicher hat derselbe sich ursprünglich auf niedrigere Wesen

---

sind, nicht einmal erwähnt, sondern die Handlung wird ganz und gar magisch aufgefasst: "Als die Götter mittelst des Säkamedharitus diese Eroberung, die nun die ihrige ist, gemacht hatten, sagten sie: 'Fürwahr, die Feinde, die Rakṣas, saugen diese (Geschöpfe) in den Himmelsgegenden aus. Kommt, wir wollen den Donnerkeil auf sie schleudern!' Nun ist die Opferbutter ein Keil: mit diesem Keile, der Opferbutter, schlugen sie die Feinde, die Rakṣas, in den Himmelsgegenden . . . Und in derselben Weise schlägt dieser (Opferer) die Feinde, die Rakṣas, in den Himmelsgegenden mit diesem Keile, der Opferbutter". Vergleiche dies mit den Gesichtspunkten, die an diesen Ritus, an analoge Baliopfer und an brahmanische Riten überhaupt angelegt worden sind. Die wirkende Kraft des Opfers liegt nicht im persönlichen Eingreifen des Gegenstandes des Opfers, der Gottheit, in der erwünschten Richtung, sondern das Opfer mit dazu gehörenden Göttern (Götternamen) hat den Charakter einer direkt wirkenden magischen Anordnung. — Es ist wahrscheinlich, dass auch das oben angeführte, von Gobhila vorgeschriebene Opfer in einer solchen mechanischen Weise entstanden ist. Es muss als ein Schutzritus gegen böse Mächte aufgefasst werden. Der Endzweck dieser beim Hausbau vorgeschriebenen Opfer ist, die Wohnstätte glücklich zu machen (*çivam vāstu*). Dabei spielt die Versöhnung gefährlicher Mächte eine sehr bedeutende Rolle, vgl. die Benennung des Ritus *vāstuçamana* (Hillebrandt, Rituallit. 81 f.). Die Baliopfer in den verschiedenen Himmelsrichtungen könnten den Zweck gehabt haben, zur Sicherung der Wohnstätte jeglichen bösen Einfluss zu neutralisieren, woher er auch kommen möge. So schreibt Pār. Gṛ. III 4. 14 ff. vor, dass der Hausvater beim Hausbau den vier Himmelsgegenden seine Verehrung bringen und sie um Schutz für die Wohnstätte bitten soll. Vgl. auch den unter *vāstugaṇa* rubrizierten Mantra AV. V 10 und die Kauç. S. 51. 14 vorgeschriebene Handlung, bei welcher derselbe zur Anwendung kommt: man plaziert sechs Steine, denen man durch besondere Behandlung magische Kraft verliehen hat, an den vier Ecken, oben und unten in der Wohnung, im Stalle od. dgl. Der Ritus bezweckt Sicherung der Wohnstätte.

[1] Man vergleiche z. B. die Methode, die Opferspende dem Brahman zu überbringen, indem man sie in die Luft emporwirft. Man kann eine solche Manipulation kaum realistisch deuten.

in der Umgebung des Menschen bezogen[1]. Nun nehmen indessen die letzteren eine besonders bescheidene Stellung bei dem betr. Opfer ein, das sie mit Göttern und Wesenheiten verschiedenster Art teilen. Man hat sich offenbar im Stande gesehen, allerhand beliebigen Gottheiten in diesem Ritus Platz einzuräumen. Man opfert dem Agni, aber nicht im Feuer! Cœlesten und abstrakten Göttern wie dem Indra, Soma, Sūrya, Prajāpati, Bṛhaspati; blossen Spekulationsgottheiten und unpersönlichen Hypostasen wie dem Kāma und Manyu, der Āçā (Erwartung), Çraddhā (Glaube), Medhā (Einsicht), Vidyā (Wissen); den Jahreszeiten, Monaten und Halbmonaten; dem Ākāça (Luftraum) und den Nakṣatras (Sternbilder); Kategorien von Wesen wie *viçve devāḥ, viçve bhūtāḥ, avijñātā devāḥ, oṣadhayaḥ, vanaspatayaḥ.* Offenbar haben wir es hier mit einer weit getriebenen Abstraktion, einer Vergeistigung — oder wie man nun die Sache ausdrücken will — eines genuin volkstümlichen Opfers zu tun[2], in dessen Ausführung der primitive Gedanke noch zu sehen ist, der demselben zu grunde lag, ehe der Ritus bei der Bearbeitung und Systematisierung der häuslichen Sitten und Gebräuche unter brahmanischen Gesichtswinkel gebracht wurde und seinen jetzigen eigentümlichen Charakter erhielt. Der einfache Gedanke des Baliopfers besteht im direkten Überbringen der Opferspende an die Gottheit, an die man sich richtet. Die Gottheit ist nahe, konkret und lebendig, und danach das Opfer. Wie wir sahen, ist dies in einer Reihe von Riten anschaulich ausgedrückt und würde es in noch weiterem Umfange und deutlicher, als jetzt der Fall ist, sein, wenn nicht die verhältnis-

[1] Es lässt sich nicht bezweifeln, dass der Ritus ursprünglich diesen Charakter gehabt hat und später zu der Gestalt umgeformt worden ist, die er im Gṛhyazeremoniell hat. Ich schiebe jedoch die Behandlung dieser Frage bis auf einen späteren Zusammenhang hinaus, wo ich den Begriff *bhūta* einer Prüfung unterziehe. — Er steht also auf demselben Plane, wie die übrigen Baliopfer, und bestätigt um ein weiteres die Gesichtspunkte, welche ich in der Untersuchung geltend gemacht habe.

[2] In gleicher Weise wie bei dem soeben genannten Ritus, verhält es sich, wie bereits angedeutet war, auch bei jenen schematisch angelegten Baliopfern, wobei man bloss mittelst einer symbolischen Andeutung das Opfer den Schutzgottheiten der Weltregionen oder der Dämonenwelt in den verschiedenen Gebieten des Weltalls überbringt. Sie sind abstrakte Gebilde ohne die realistische Vorstellungsunterlage des volkstümlichen Opfers.

mässig wenigen Belege eines solchen Opfertypus, die wir aus vedischer Zeit besitzen, samt und sonders durch den brahmanischen Schmelztiegel gegangen wären. Man versinnlicht die Gottheit in einem Idol, dem man das Opfer darbringt; man begibt sich mit seiner Opferspende zu dem Platze, wo eine Gottheit wohnhaft oder antreffbar ist, einem Kreuzweg, einem Baum, einem Wasser. Oder man stellt sich vor, dass die Wesen, an welche man sich wendet, sich am Opferplatz versammeln. Dieses letztere veranschaulicht das Piṇḍaopfer an die Väter sehr deutlich. Gleicherweise sind offenbar die Schlangendämonen beim Sarpabali anwesend, wie WINTERNITZ hervorhebt (a. a. O. 253), und die Schlangen nehmen an den blutbeschmierten Eingeweiden Anteil, die nach Āçvalāyana beim Çūlagavaritus für sie ausgelegt werden sollen.

Auch im priesterlichen Opferzeremoniell wurde die Gabe den Göttern ursprünglich in derselben primitiven Weise wie bei dem volkstümlichen Baliopfer überbracht. Wie OLDENBERG gezeigt hat — indem er sich dabei auf die Opferweise der Perser beruft — herrschte in älterer Zeit nicht der Gebrauch, im Feuer zu opfern, sondern die Gabe wurde auf ein Grasbett hingelegt, das man auf dem Kultplatz als Sitz für die Götter ausbreitete (die spätere Vedi), und wurde dort von ihnen entgegengenommen[1] (Rel. d. Veda 342 ff., zustimmend LEHMANN, Zarathustra 128 f., SCHRADER, Reallex. der indogerm. Altertumsk. 600). Wie LEHMANN a. a. O. 128 f. und im Anschluss an ihn OLDENBERG a. a. O. 345[2] hervorheben, hat dieser Gebrauch sich in den Opfern der Inder an die Toten unverändert erhalten. Doch gilt dies ja keineswegs bloss von dem letzteren Kultus. Als Unterlage für die Opferspende sollte nach Çāñkhāyana und Hiraṇyakeçin beim Sarpabali Streu verwendet werden. Und als Garuḍa in der Erzählung des Mahābhārata den Schlangen den Unsterblichkeitstrank (*amṛta-soma*) gebracht hat, MBh. I 34, stellt er denselben den Nāgas zur Verzehrung auf die Erde hin, auf ein Bett aus Kuçagras (*kuçeṣu, kuçasaṃstare* vv. 17, 22). Beim Çūlagava opferte man nach Āçvalāyana das Blut des Schlachttieres den Schlangen auf einer Unterlage von Darbhagras (od. Schüsseln aus Kuçagras), nach Pāraskara den Heerscharen

[1] Auch bei dem einfachsten Brandopfer (ohne Vedi) wird Opfergras rings um das Feuer ausgestreut. Der Gebrauch war mit dem Opferkultus augenscheinlich sehr fest verbunden.

Rudras in Palāçablättern, die auf ausgestreutes Gras hingelegt wurden. Bei dem Opfer an "die Beschützer der Furche" wurden die Balis auf Kuçahalme gelegt. Beim Sühnopfer an die Vināyakas breitet man Kuçagras auf der Erde aus und stellt auf diese Unterlage den Korb mit den Opfergaben. In dem MBh. VII 79. 1 ff. beschriebenen Opfer an Rudra Tryambaka werden die Opfergaben dem Gotte auf "einem prächtigen Grasbette" hingestellt. Das letzte Beispiel gibt vielleicht die ältere Opfersitte am besten wieder, die sich noch im priesterlichen Ritual vermerken lässt: das grasbestreute Sthaṇḍila, das hier zur Verwendung kommt, ist ja eine Vedi ohne Feuer (oben S. 26 Anm.)[1]. Schon im Rigveda ist jedoch diese Opferform ein überwundener Standpunkt, der Kultus ruht hier ganz und gar auf der Verwendung des Opferfeuers. Agni ist der Vermittler des Opfers, man denkt sich ihn als Überbringer der Opferspende an die Götter in deren himmlischen Wohnort. Diese Veränderung rief insofern einen Widerspruch hervor, als die alte Auffassung, die Götter fänden sich selbst am Opferplatz ein und liessen sich auf der Opferstreu nieder, noch nicht überwunden war. Agni wurde als Bote gedacht, der zu den Göttern ging und sie zum Opfer herabholte. Beide Vorstellungsweisen gehen im Rigveda parallel nebeneinander her, vgl. die bei Bergaigne, Rel. Véd. I 71 ff. verzeichneten Textstellen. Im Vergleich zu der älteren primitiven Form der Überreichung der Opferspende an die Götter bedeutet der Gebrauch des Opferfeuers offenbar eine Entwicklung nach einer abstrakteren Vorstellungsweise hin. Diese Entwicklung ist später soweit vorgeschritten, dass die Opferhandlung als solche, wie erwähnt, eines jeglichen konkreten Vorstellungsinhalts beraubt worden und zu toter Mechanik und leerem Formelwesen herabgesunken sein muss. Wir haben auch gesehen, dass die Opfertheorie ausschliesslich auf eine präzise Ausführung

[1] Auf Grund aller dieser Parallelen kann die Richtigkeit der Theorie Oldenbergs wohl kaum bezweifelt werden: hier liegt eine altertümlichere und primitivere Opferform vor, die aus dem priesterlichen Zeremoniell, ausser beim Kult der Seelen der Verstorbenen und einigen Baliopfern, verschwunden ist, aber in volkstümlicheren Riten fortlebt. Die angeführten Beispiele zeigen auch, dass Lehmanns Vorbehalt a. a. O. 129: "Nu tør man ganske vist ikke uden videre slutte fra et aandeoffer til et gudeoffer (men çraddha-offret giver os ihvertfald et billede af ældgammel offerskik)" unnötig ist. Das Çrāddhaopfer vertritt in berührter Hinsicht nur einen volkstümlicheren Opfertypus.

des Opfers in allen Einzelheiten und Bekanntschaft mit der magischen Bedeutung der verschiedenen Verrichtungen Gewicht legt und diesen Umständen seine wirkende Kraft zuschreibt, während das Verhältnis zu den Göttern vergessen wird; das Opfer wird zur Technik, nicht zu einer persönlichen Hinwendung an die Gottheit. Bei der Beurteilung dieser Frage muss der Umstand in Betracht gezogen werden, dass die Götterwelt des Opfers eine sterbende Götterwelt ist. In der spätbrahmanischen Spekulation scheinen die Götter eine reine Schattenexistenz zu führen. Die besonderen Individualitäten sind verblasst, "der einzelne Gott nähert sich dem, eben nur einfach ein Gott unter den andern zu sein" [1]. In den verschiedenen Legenden — wenn man nun diese Bezeichnung für alle jene Zusammenstellungen von oft nur wenigen Zeilen gebrauchen soll, die wohl häufig nur zwecks Exemplifizierung dieser oder jener Theorie entstanden sind — welche diese Theologie bei ihren Versuchen, das Opfer und andere Seiten der Wirklichkeit zu deuten, geschaffen hat, figurieren sie als unselbständige Marionetten, Opfer des Einfalls einer Spekulation, die von keiner lebendigen und konkreten Erfahrung ihres Gegenstandes mehr gebunden zu sein scheint. Das Ganze gleicht einem verwirrten, unwirklichen Schattenspiel, und man bekommt den Eindruck, dass diese Götter bloss in der gelehrten Spekulation Heimatsrecht besitzen, sonst aber aufgehört haben, als lebendige, praktische Realitäten zu existieren, von denen der Mensch abhängig ist, wie es zur Blütezeit des vedischen Götterglaubens der Fall war [2].

Wir kehren auf einen Augenblick zu dem soeben verlassenen Ritus, dem täglichen Baliopfer, zurück. Es ist in seiner jetzigen Form ein typisches Produkt von brahmanischem Rationalismus und Opfertechnik, unmöglich mit einer volkstümlichen Anschauungsweise in Einklang zu bringen. Dieses fällt besonders stark dadurch in die Augen, dass der Ritus, wie wir gesehen haben, ausser wirklichen Göttern, eine so grosse Menge einer gelehrten Begriffswelt entnommener, u n p e r s ö n l i c h e r P o t e n z e n auf-

---

[1] Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 15.

[2] Es wurde schon im Anfang dieser Untersuchung hervorgehoben, dass die starke Mechanisierung des Kultus wahrscheinlich nicht ohne Schuld an dem Absterben der vedischen Götter war, wenn auch andere Faktoren dabei mitwirkten.

nimmt: Naturgegenstände und Naturelemente, zu substantieller Existenz hypostasierte räumliche und zeitliche Begriffe, psychische Zustände und Eigenschaften u. dgl. Man erkennt diese Potenzen aus der in den Brāhmaṇatexten niedergelegten Spekulation, in der sie neben den alten Göttern eine hervorragende Rolle als wirkende Kräfte im Kausalitätszusammenhang des Daseins spielen, dabei als auf irgendeine Weise beseelte Wesen gedacht und sehr oft personifiziert: denkend, redend, handelnd, begehrend wie Götter und Menschen[1]. Es ist klar, dass diese Mächte einen anderen Charakter als die alten Götter haben, dass sie einer beginnenden rationelleren Auffassung des Daseins angehören und daher später im Kultus auftreten. Nach Oldenberg ergibt sich das Letztere beispielsweise daraus, dass sie in den Yajusformeln eine bedeutend wichtigere Rolle spielen als in dem im Verhältnisse zu diesen älteren Rigveda[2]. Das theoretisch konstruierte, späte Agnicayana ist im wesentlichen so angelegt, dass es derartige Potenzen zu den Zwecken des Ritus in Anspruch nimmt: die Gewässer, die Jahreszeiten, die Himmelsrichtungen, die Versmasse, wie aus den nach diesen benannten Altarsteinen ersichtlich ist. Als wirkliche Gegenstände des Kultus, als Vertreter der Gottheiten beim Opfer — also nicht allein in den Opferformeln vorhanden — nehmen sie bloss in ein paar Riten eine Stellung ein, vergleichbar mit derjenigen, die ihnen beim Baliharaṇa zukommt, und diese Riten sind teils späten Ursprungs, teils rein theologische Gebilde ohne volkstümliche Unterlage. So bestehen in dem VS. XXX und TBr. III 4. 1—19 gegebenen Verzeichnis der Menschen, die beim Puruṣamedha geopfert werden sollen, und der Götter, denen sie geweiht sind, die letzteren, wie schon Weber hervorgehoben hat[3], fast ausschliesslich aus unpersönlichen Wesenheiten, die verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit angehören: der Priesterschaft wird ein Brahmane geopfert, dem Kriegerstand ein Kṣatriya, der Askese ein Çūdra, der Finsternis ein Dieb, der Hölle ein Mörder u. s. w. Auch weisen andere Umstände darauf hin, dass der Puruṣamedha in

[1] Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 11 ff.; 33 ff.; 90 ff.; 128 ff. u. a. Stellen.

[2] Oldenberg a. a. O. 11 ff.; Rel. d. Veda 14 f.; ZDMG. XLII 244 ff.

[3] Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit, ZDMG. XVIII 276 f.

der Form, die es in den genannten Texten hat, einer späten Zeit angehört, und man muss sich fragen, ob es nicht als eine rein opfertheoretische Schöpfung ohne Seitenstück in der Praxis zu betrachten ist [1]. Hier mögen noch einige weitere Opfergebräuche verzeichnet werden, welche in berührter Hinsicht Parallelen zu den angeführten Riten bilden. Nach dem Opfern der Vasā beim Schlachtopfer giesst man den Rest derselben in den verschiedenen Himmelsrichtungen aus, mit Dedikationen an dieselben (Schwab, Tieropfer 145; Hillebrandt, Rituallit. 123); vgl. den Pañcabilacaru beim Rājasūya (oben S. 120 Anm.). Bei der Pravargyazeremonie opfert man saure Milch aus dem Mahāvīratopf in den vier Himmelsgegenden mit der Formel: *tviṣyai tvā dyumnāya tvendriyāya tvā bhūtyai tvā*, und die beiden Rauhiṇakuchen werden dem Tage und der Nacht geopfert (Garbe, ZDMG. XXXIV 347 ff.; Hillebrandt, a. a. O. 135). Beim Vājapeya wird vor den Prātaḥsavana-Grahas je ein Graha der *bhrātṛvyatā* bzw. der *bubhūṣatā* geopfert (Hillebrandt a. a. O. 141). Die Zeitabschnitte zwischen den Tertialopfern im Rājasūya können mit Opfern an Sonne und Mond ausgefüllt werden (Hillebrandt a. a. O. 144). Ebenso viel Platz nehmen nun derartige Potenzen auch im Gṛhyazeremoniell ein. Beim Çrāvaṇa (o. S. 77) opfert man laut Çāñkh. Gṛ. (dem Viṣṇu), dem (Nakṣatra) Çravaṇa, dem Vollmond im (Monate) Çrāvaṇa und der Regenzeit; ebenso bei Pāraskara. Gobhila nimmt Çravaṇa auf (neben Viṣṇu, Agni, Prajāpati, *viçve devāḥ*). Bei der Āgrahāyaṇī (Hillebrandt a. a. O. 78) schreibt Pāraskara (III 2. 3) Opfer für (Soma), das (Nakṣatra) Mṛgaçiras, den Vollmond im (Monat) Mārgaçīrṣa und den Winter vor. Bei der Pṛṣātakazeremonie (Hillebrandt a. a. O. 77) wird laut Çāñkh. (IV 16) eine Ājyaspende u. a. den beiden (Nakṣatras) Açvayuj, dem Vollmond im (Monat) Āçvayuja und dem Herbst dargebracht. Bei der Einweihung von Teichen und Brunnen schreibt Āçv. Gṛ. Pariçiṣṭa Opfer für (Agni, Varuṇa) und die Himmelsrichtungen vor (Hillebrandt a. a. O. 82). Bei der Upākaraṇazeremonie, die das Schulsemester (beim Vedaunterricht) einleitet, opfert man laut Āçv. Gṛ. (III 5. 4) u. a. der Sāvitrī, dem Brahman, dem Glauben, der Einsicht, der Weisheit, dem Gedächtnis, dem Sadasaspati, der Anumati, den Metren, den Ṛṣis; bei Pāraskara (II 10. 3 ff.) der Erde und Agni,

[1] Weber a. a. O. 269 ff.; Winternitz, Geschichte der ind. Lit. I 152 f.; Oldenberg, Rel. d. Veda 362 ff.

wenn man den Rigveda studiert, dem Luftraume und Vāyu beim Yājurveda, dem Himmel und der Sonne beim Sāmaveda, den Himmelsrichtungen und dem Monde beim Atharvaveda, ausserdem bei jedem Veda Brahman, den Versmassen, Prajāpati, den Devas, den Ṛṣis, dem Glauben, der Einsicht, Sadasaspati, Anumati. Bei der Tarpaṇazeremonie am Schluss des Vedastudiums (Hillebrandt, a. a. O. 62, Oldenberg, Anm. zu Çāñkh. Gṛ. IV 9, I. St. XV, SBE. XXIX; der Ritus findet sich Çāñkh. Gṛ. IV 9—10; Āçv. Gṛ. III 4; Pār. Gṛ. II 12 u. anderwärts wieder) "sättigt" man mit Wasserlibationen (die Dedikation lautet: "möge der und der, mögen die und die sich sättigen", "ich sättige den und den") nach Çāñkh. Gṛ. folgende Gottheiten: Agni, Vāyu, Sūrya, Viṣṇu, Prajāpati, Virūpākṣa, Sahasrākṣa, Soma, Brahman, die Vedas, die Götter, die Ṛṣis und alle Metren, den Om-Ruf, den Vaṣaṭ-Ruf, die Mahāvyāhṛti-Rufe, Sāvitrī, die Opfer, Himmel und Erde, die Nakṣatras, die Luft, Tag und Nacht, die Zahlen, die Morgen- und Abenddämmerungen, die Meere, die Flüsse, die Berge, die Felder, die Wälder, die Bäume, die Gandharvas, die Apsarasas, die Schlangen, die Vögel, die Siddhas, die Sādhyas, die Vipras, die Yakṣas, die Rakṣas, Çruti, Smṛti, Festigkeit, Lust, Erfolg, Denken, Glauben, Einsicht, Gedächtnis, Kühe und Brahmanen, Festes und Bewegliches, alle Wesen, und schliesslich auch eine Menge Priesterheroen.

Dass man solchen Gegenständen opfert[1], zeigt, wie wenig die Bedeutung des Opfers noch seinem Äusseren entspricht. Es weist dieselbe Rationalisierung auf, welche die priesterliche Spekulation kennzeichnet. Es ist sicher falsch, diese Potenzen, in Analogie mit den alten Göttern, als Gottheiten auffassen zu wollen. Schon die Menge, in welcher sie bei gewissen Riten — vor anderen im Puruṣamedha — auftreten, widerspricht einer solchen Auffassung. Ein Rückblick auf die angeführten Fälle zeigt, dass man aus allem einen Gegenstand fürs Opfer machen konnte. Es ist freilich wahr, dass diese Wesenheiten in der Brāhmaṇaspekulation sämtlich personifiziert, redend und handelnd wie lebendige Wesen, auftreten können. Doch handelt es sich hier nicht um bestimmte, sondern um zufällige, durchaus wandelbare und formlose Personifikationen. Dies drückt kaum mehr

[1] Die Formeln bei dem soeben angeführten Ritus zeigen, wie vollständig die Form des Opfers beibehalten ist.

als ihren Charakter als Agenzien aus. Es ist überhaupt unmöglich, sich eine adäquate Auffassung über die Vorstellungen zu bilden, die hinter solchen und ähnlichen Ausdrucksweisen stecken. Sie werden für uns stets mehr oder weniger chifferhaft bleiben, ohne dass wir dazu den Schlüssel besässen.

Ebenso nutzlos dürfte es sein, eine nähere Analyse der Vorstellungsunterlage, auf die die erwähnten "Opfer" sich gründen, zu versuchen. In gewissen Fällen — wenn man sich beispielsweise an die Vedas, an die Çruti, Smṛti, Sāvitrī, Metren, an das Wort Om u. s. w. wendet — könnte man an symbolische Venerationshandlungen zu Ehren eines heiligen Gegenstandes denken. In anderen Fällen — wenn es sich z. B. um die Himmelsgegenden, die Jahreszeiten u. dgl. handelt; der Gesichtspunkt lässt sich auch bei Opfergegenständen wie den soeben erwähnten anbringen, sowie bei Opfern an Glauben, Einsicht, Weisheit, Gedächtnis u. dgl. beim Beginn des Vedastudiums — dürfte man bezweckt haben, in magischen Kontakt mit dem Gegenstand des Opfers zu kommen, es von sich abhängig zu machen: es abzuwenden, zu beherrschen, zu eigenen Zwecken zu benutzen, es zu gewinnen u. s. w. So wird beim Rājasūya das fünffache Pañcabilacaru vollzogen, "um die Himmelsgegenden abzufinden" (TBr. I 8. 3, 1: *diçām avestayah*, oben S. 120 Anm.), um den Opferer von denselben loszukaufen, sagt Çat. Br. V 5. 1, 2 ff. Durch diesen wird er frei vom Digbhrama (Wirrigkeit bezüglich der Himmelsrichtungen) und findet sich überall zurecht[1] (vgl. TBr. I 8. 3, 1; Çat. Br. V 5. 1, 2); die Zeremonie kann auch ausser dem Rājasūya von jemandem, der "Gedeihen der Nahrung" wünscht, ausgeführt werden; dadurch erhält er Nahrung aus allen Himmelsrichtungen (Çat. Br. V 5. 1, 12). Die zwölf Prayugghavis dienen bei derselben Gelegenheit "zur Gewinnung der Jahreszeiten" (der Monate); er macht sich zum Herrn über dieselben (Çat. Br. V 5. 2, 1). Jenes Opfer wird in den Himmelsrichtungen vollzogen, diese mit einer Zwischenzeit von einem Monat oder in gewissem Abstand von einander, oder auch je sechs und sechs ohne räumliche oder zeitliche Trennung[2]. Auf derselben Grundlage ruht wie bekannt das Agnicayana, und in der Spekulation der Brāhmaṇatexte über das Opfer und die Bedeutung seiner verschiedenen Momente kehren analoge Gedankengänge überall wieder.

[1] Weber, Über die Königsweihe 84. [2] Hillebrandt, Rituallit. 147.

Der grosse Platz, welchen die "Gottheiten" obengenannter Kategorie beim täglichen Baliopfer einnehmen, lässt verstehn, dass der Ritus in seiner jetzigen Ausgestaltung einer späten Zeit angehört. Die Ursache dieser Umbildung will ich in einem anderen Zusammenhang besprechen. Jedenfalls ist es klar, dass es in dieser Form mit Volksglauben und Volksgebrauch nichts zu tun hat[1].

Die gegebene Darstellung des Baliopfers hat uns auf das Gebiet des volkstümlichen Kultes geführt, wo uns eine ganz andere Götterwelt, als die des Rigveda und des brahmanischen Çrautarituals, entgegentritt. Innerhalb der volkstümlichen Kreise muss die Menge der konkret aufgefassten Gottheiten, die den Menschen in seiner unmittelbaren Nähe umgaben und ihm auf Schritt und Tritt begegneten, eine bedeutend stärkere Realität gehabt haben, einen weitaus wichtigeren Platz in seinem Bewusstsein eingenommen haben und folglich in dem Opferkulte eine grössere Rolle gespielt haben, als entfernte und luftige himmlische Götterwesen. Ein sicherer Ausgangspunkt für die Beurteilung der vorliegenden Frage bietet sich uns in

[1] Der Vollständigkeit halber erwähne ich hier noch einige Beispiele von Baliopfern aus vedischer Zeit, die nicht volkstümlichen Ursprungs sein dürften. Kauç. S. 40. 7—9 schreibt einen Ritus vor, der gebraucht werden soll, um bei rinnendem Wasser eine Änderung des Laufes zu bewirken. Er umfasst ein Homaopfer an Varuṇa und ein Baliopfer an dieselbe Gottheit. Kauç. S. 51. 21 f. nimmt unter den Zeremonien gegen Feldungeziefer ein Baliopfer an Āçā (Wunsch), Āçāpati, die Açvins und Kṣetrapati auf. In keinem dieser Fälle ist ein Anlass vorhanden, einen ursprünglichen Volksritus vorauszusetzen. Ein solcher liegt auch kaum in dem Baliopfer an Dyāvā-Pṛthivī vor, welches laut Çāṅkh. Gṛ. (IV, 13. 2) an der östlichen Grenze des Feldes beim Fest des Pfluganspannens dargebracht werden soll (Hillebrandt, Rituallit. 85). Es ist nicht anzunehmen, dass diese alte Doppelgottheit im volkstümlichen Opferkulte irgend eine Rolle gespielt habe; eine um so festere Stellung behauptet sie dagegen im vedischen Zeremoniell. — Sowohl Dyaus als Pṛthivī scheinen übrigens nur schwach personifizierte Götterwesen gewesen zu sein (Macdonell, VM. 21 f.; 88; 126 f. Oldenberg, Rel. d. Veda 244 f.). — Das späte Vaikhānasagṛhyasūtra (vgl. Caland, Die altind. Todten- und Best.-Gebräuche VIII; Hillebrandt, Rituallit. 31) schreibt unter den rituellen Handlungen, die sich der Mutterschaft anschliessen, einen Viṣṇubali vor (Hillebrandt a. a. O. 31). Demselben Texte gemäss soll man bei einem bestimmten Momente in dem Begräbniszeremoniell und zwar, wenn der Leichenzug auf dem Wege zum Verbrennungsorte die Dorfgrenze passiert, drei Piṇḍas aus Ton dem Viṣṇu, Brahman und Rudra opfern (Caland a. a. O. 26). Die Zusammenstellung dieser drei Gottheiten weist darauf hin, dass der Gebrauch erst spät entstanden ist.

den heutigen Verhältnissen in Indien. "In the present survey of the popular, as contrasted with the official faith", sagt Crooke, PR. I 3, "we have little concern with these supremely powerful deities (the great gods of Hinduism). They are the gods of the richer and higher classes and to the ordinary peasant of Northern India are now little more than a name. He will, it is true, occasionally bow at their shrines; he will pour some water or lay some flowers on the images or fetish stones which are the special resting-places of these divinities or represent the productive powers of nature. But from time immemorial, when Brāhmanism had as yet not succeeded in occupying the land, his allegiance was bestowed on a class of deities of a much lower and more primitive kind". Vgl. denselben Verfasser in der Enc. of Rel. and Eth., Art. Hinduism, VI 710 Sp. 2. Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism XI: "In no other system of the world is the chasm more vast which separates the religion of the higher, cultured, and thoughtful classes from that of the lower, uncultured, and unthinking masses; 3 f.: the mass of the Hindūs think far more about the observance of caste-rules and social customs and the propitiation of local deities and evil demons than about any of the theological creeds excogitated by their religious teachers. Hindūism with the masses is little more than a system of social rules and local superstitions". Vgl. ferner Lyall, Asiatic Studies 36; 50 ff.; 119. Es kann sich in vedischer Zeit nicht anders verhalten haben. Man muss auch einen anderen Umstand berücksichtigen. Die niedrigere Götterwelt umfasste, im Unterschied zu der himmlischen, eine Menge gefährlicher, dämonischer Wesen. Und wenigstens von dem primitiven Volksglauben Indiens gilt in hohem Grade die Regel, dass die am meisten gefürchteten Gottheiten auch am eifrigsten verehrt wurden[1].

---

[1] Monier Williams a. a. O. 230 f.; Martin, The Gods of India 282 ff. "Certainly no one who has ever been brought into close contact with the Hindūs in their own country can doubt the fact that the worship of at least ninety per cent. of the people of India in the present day is a worship of fear" (M. W.). Ich führe ein paar Beispiele aus der Menge an. Wenn eine Gottheit sich in einer unliebsamen Weise in Erinnerung bringt — z. B. eine Pestgöttin durch das Ausbrechen einer Seuche — so nimmt man Zuflucht zu aussergewöhnlichen Opfern. Sobald man sie versöhnt glaubt, kehrt der Kultus in das alte Geleise zurück, M. W. a. a. O. 226 f.; Crooke, PR. I 98. Nach Whitehead,

Hat der volkstümliche Kultus im wesentlichen diesen Charakter gehabt, so haben wir schon hier eine Erklärung, weshalb das Baliopfer sich fast ausschliesslich mit der niedrigeren Götterwelt verband, wie es offenbar der Fall war. Diese Verbindung beruht aber kaum auf der blossen Volkstümlichkeit des genannten Opfertypus. Schon die verschiedene Anlage des Brandopfers und des Baliopfers muss bewirkt haben, dass das erstere auf eine für die Auffassung natürlichere Weise als das letztere mit der himmlischen Götterwelt zusammengehörte, und zwar vor allem in einem Kultus, wo Idole nicht angewendet wurden. Ist die Gottheit in einem Idol anwesend, dann ist das "Baliopfer" wieder an seinem Platze, und hier haben wir den Opferkultus der indischen Volksreligion in seiner typischen Form, wie er noch immer in den grossen Tempeln, in den Dorfheiligtümern und in den Häusern blüht. Es ist offenbar, dass solche Riten wie das tägliche Baliharaṇa in seiner in den Ritualtexten vorliegenden Ausgestaltung oder das schematisch angeordnete Baliopfer für die Schutzgottheiten der Weltregionen, ihren Ursprung aus Kreisen herleiten, die sich von der unmittelbaren und lebendigen volkstümlichen Auffassung des Opfers entfernt haben und dasselbe von einseitig theoretisch-technischen Gesichtspunkten aus bearbeiten. Es ist vielleicht nicht ausgeschlossen, dass auch der volkstümliche Kultus cœlesten Wesen in einer Weise opferte, wie es in den genannten Riten geschieht: ohne Vermittelung des Opferfeuers, ohne Götterbild oder ein anderes Symbol, in welchem die Gottheit oder ihr Wesen anwesend ist. Im priesterlichen Kulte lud man, wie wir sahen, in einer älteren, naiveren Zeit die himmlischen Götter ein, sich auf der Vedi einzufinden, um sich am dortselbst hingestellten Opfer zu beteiligen. Doch sieht man sofort ein, dass es unmöglich ist, ähnliche konkrete Vorstellungen in die zuletzt genannten Baliriten einzulegen.

Village deities 2 Aufl. 1916 S. 56, angeführt bei VINCENT A. SMITH, The Oxford history of India, 315[1], kommt es im Bezirke Telugu vor, dass bei einbrechenden Epidemien bis tausend Schafe auf einmal geopfert werden. Von Bhūmiya, einer sehr allgemein angebeteten und meistens wohlgesinnten Dorfgottheit, sagt CROOKE a. a. O. I 106: "Those Bhūmiyas who thus bear the reputation of being revengeful and vicious in temper are respected, and offerings to them are often made, while those who have the character of easy goodnature are neglected".

Dort haben wir es mit Technik, nicht mit lebendigen Opferhandlungen zu tun. Dass die Ritualisten in Fällen wie den eben angeführten sich doch an den einfacheren Opfertypus (das Baliopfer) hielten, lässt sich dadurch erklären, dass man bei gewissen Handlungen gewohnt war, von demselben Gebrauch zu machen (so bei Sühnopfern zum Schutz gegen dämonische Mächte), oder auch sich auf einen schon früher vorhandenen alten Volksritus (z. B. das tägliche Baliopfer) stützte. — Es ist mehr als wahrscheinlich — das muss schliesslich noch betont werden — dass das Baliopfer in gewissen Fällen von der Form, in welcher es ursprünglich ausgeführt wurde, dadurch entfernt worden war, dass es mit Opfern vom gewöhnlichen rituellen Typus verknüpft wurde und in dieser Weise an denselben Kultplatz wie diese[1] gebunden wurde. In derselben Richtung wirkte die mehr abstrakt-generalisierende Anschauungsweise der priesterlichen Ritualtechniker, die sie beim Kultus kollektiv aufgefasster Wesen dieselben mehr im grossen nehmen liess, indem sie z. B. das Opfer den Schlangen im allgemeinen, der Dämonenwelt im allgemeinen u. s. w. darbrachten und den Ritus danach anpassten, wo der volkstümliche Kultus sich ein einzelnes Individuum oder einige Vertreter der grossen Masse als Gegenstand seiner Huldigung gewählt hätte[2].

Halten wir uns an das tatsächlich vorliegende Material, so weist keiner der Belege auf eine ursprüngliche Verbindung zwischen Vertretern der cœlesten Götterwelt und dem hier behandelten Opfertypus hin, ähnlich derjenigen Verbindung, welche zwischen dem letzteren und der unteren Schicht der Götterwelt besteht. Der Unterschied tritt hervor, wenn man z. B. das tägliche Baliharaṇa oder das Opfer an die Schutzgottheiten der Weltregionen einerseits mit dem Piṇḍaopfer an die Väter, dem Traiyambakaopfer — bzw. dem entsprechenden beim Bauḍhyavihāra — oder dem Īçānabali, alle drei gleich charakteristisch in ihrer Art, andrerseits vergleicht. Diese letzteren sind als echte und uralte Volksriten unauflöslich mit ihren Gottheiten verbunden gewesen und mit diesen auch ins Çrauta-

---

[1] So, wie wir sahen, beim Sarpabali (wo man zuerst in dem häuslichen Feuer opfert) und beim Opfer an die Schlangen beim Çūlagava.

[2] Letzteres ist z. B. der Fall im modernen Schlangenkultus, auch bei den grossen Sühnfeiern, wo man sich offenbar an das ganze Schlangenvolk wendet.

zeremoniell aufgenommen worden, wo sie in einer auffallenden Weise von dem gewöhnlichen Opfertypus abweichen. Zweifelsohne repräsentieren sie ihrer wesentlichen Anlage nach typische volkstümliche Opferformen der vedischen Zeit, obschon man die Anwendung des Opferfeuers im Volkskulte vielleicht nicht ganz und gar abstreiten darf[1], da sie wenigstens heutzutage auch innerhalb des letzteren vorkommt. Doch kann dieser Gebrauch von Anfang an auch sehr wohl vom priesterlichen Opferdienste hergekommen sein.

Da der im vorliegenden Abschnitt besprochene Opfertypus mit dem volkstümlichen Opfer zusammenfiel, hat man in *bali*, *baliharaṇa*, *balikarman*, *baliṃ harati* u. s. w. gewöhnliche volkstümliche Bezeichnungen für Opfer zu sehen. Erst in der vedischen Ritualsprache wurden die betreffenden Wörter technische Ausdrücke für eine gewisse einfachere Opferform, das "Baliopfer", im Unterschied zu dem Brandopfer des offiziellen Rituals. Oder wir drücken vielleicht die Sache besser folgenderweise aus. Die Volkssprache besass in den genannten Bezeichnungen einen allgemeinen Ausdruck für Opfer, opfern, in dem auch Opfer mit Gebrauch von Feuer einbegriffen waren, wenn man das Vorkommen eines solchen in älterer Zeit ausserhalb des priesterlichen Kultes annehmen soll. Die rituellen Bezeichnungen *homa*, *āhuti*, (*agni*)*hotra*, *juhoti*, die eine bestimmte Opferprozedur voraussetzen, deren Entstehung und Ausbildung ganz und gar innerhalb des genannten Kultes zu suchen sind, haben dagegen sekundären Ursprung. Da aber das volkstümliche Opfer tatsächlich grösstenteils oder ausschliesslich ein einfaches Deponierungsopfer ohne Feuer und sonstiges Zeremoniell, das nach der priesterlichen Auffassung notwendigerweise zu einem regelrechten Opfer gehörte, war, erhielt auch die volkstümliche Bezeichnung des Opfers in dem priesterlich-sakralen (d. h. vedischen) Sprachgebrauche zunächst die genannte Bedeutung, um schliesslich der technische Ausdruck für diese Opferform im Gegensatz zu der innerhalb des vedischen Zeremoniells alleinherrschenden zu werden. — Folgende Wendungen können dazu dienen, die Ausdrücke des nachvedischen Sprachgebrauchs für Opfer und

---

[1] Hier fehlen alle bestimmten Beweise für oder wider. Man muss jedoch beachten, dass dieser Gebrauch nicht einmal im priesterlichen Zeremoniell ursprünglich ist.

opfern zu beleuchten, MBh. X 7 vv. 52, 54, 56 (Açvatthāman bringt sich selbst als Opfer für Çiva dar): *svayam evātmanātmānam upahāram upāharat; drauṇir uvāca: imam ātmānam adyāhaṃ . . . juhomi bhagavan, pratigṛhṇīṣva māṃ balim. upa-hṛ* (*upā°*), *upahāra, āhāra* u. s. w. sind im nachvedischen Sprachgebrauch stehende Ausdrücke für opfern, Opfer. In der Rājataraṅgiṇī III 83, 91, 93, wo König Meghavāhana darauf bedacht ist, der Durgā seinen eigenen Körper als Opfer darzubringen, um den kranken Sohn eines Brahmanen zu retten, da dieser sich bei dem Könige darüber beklagt, dass er auf Grund des herrschenden Verbotes der Tötung von Tieren die Göttin durch kein Schlachtopfer befriedigen kann, sind die für Opfer, opfern gebrauchten Bezeichnungen (*svadeha-*)*upahāra*, (*paçv-*)*āhāra, upā-hṛ*. Im MBh. II 22. 8 f. wurde *upa-hṛ* von Schlacht-(Menschen-)Opfern verwendet (S. 68 Anm. 1), und in einem aus dem Mṛcchakaṭika angeführten Passus (S. 60 Anm. 3) war *upahāra* der Ausdruck für (Bali-)Opfer. Desgleichen bei den Komm. zu Āp. und Hir. Gṛ. Für weitere Belege s. die zahlreichen Hinweise bei BR. unter den betreffenden Wörtern! Wie aus schon früher angeführten Beispielen (vgl. oben S. 67) hervorgeht, gehörte der hier belegte Sprachgebrauch schon der vedischen Zeit an. In der priesterlichen Terminologie wurden indessen, wie wir sahen, *hṛ, upa-hṛ* u. s. w. nur für Baliopfer verwendet. Wir haben also hier noch einen Beweis dafür, dass das "Baliopfer" den breiten, volkstümlichen Kultus der vedischen Zeit repräsentierte, das "vedische" Opfer dagegen eine exklusiv priesterliche Kultform. — In *juhomi* in dem oben angeführten, von Açvatthāmans Selbstopferung handelnden Passus hat man wohl kaum eine speziellere Bedeutung als "opfern" hineinzulegen; möglicherweise will der Ausdruck ein Brandopfer bezeichnen. Dagegen dürfte man dem Worte nicht seinen ursprünglichen und eigentlichen Sinn geben können, wie Pr. Chandra Rāy zu wünschen scheint, wenn er die Stelle übersetzt: "I am about to pour my soul, O god, as a libation on this fire". *ātmānam* bedeutet wohl nur, "mich selbst", "mein eigenes Ich". Schon in vedischer Zeit war *homa*, wie wir sahen, auf dem Wege, seinen spezielleren Sinn zu verlieren und eine allgemeine Bezeichnung für Opfer zu werden. — Im Ausdruck *bali* liegt nichts, was der Verwendung widerspräche, die das Wort in dem eben angeführten Zusammenhang

bekommen hat. Er bezeichnete nur Opfer, Opferspende. Man vergleiche hierzu z. B. die Terminologie des Komm. Rāghavānanda zu Mān. DhÇ. III 70 (Jolly, Manuṭīkāsangraha 256), wo das Homaopfer an die Götter bei den täglichen Mahāyajñas als *gṛhyāgnau baliḥ*, "das Opfer im Hausfeuer", erklärt wird. Bali ist also "Opfer", und so wurden in der oben angeführten Beschreibung von Kṛṣṇas und Arjunas Traiyambakaopfer *bali* und *upahāra* offenbar synonym von der Darbringung an Tryambaka verwendet. Der "Traiyambakabali" ist einfach das "Traiyambakaopfer". In ähnlicher Weise lautete die Bezeichnung des hinter dem Çūlagava der Āp.- und Hir.-Schule steckenden Volksritus "Īçānabali", und im Baudh. Gṛhyapariçiṣṭa ist das Kap. IV 2 der Beschreibung eines "Dhūrtabali", d. h. eines Skandaopfers[1] gewidmet (oben S. 106 Anm. 2). Sehen wir von dem jetzt gewonnenen Gesichtspunkt aus den oben (S. 57 f., 70 Anm. 2) beschriebenen Vināyakaritus an, so wird wohl auch hier der Ausdruck Bali ohne irgend einen betonten technischen Spezialsinn verwendet und bedeutet nur Opfer(-gabe). In der nämlichen Darbringung fanden sich, wie wir sahen, alle Artikel, die überhaupt ein Opfer enthalten kann. — In demselben allgemeinen Sinne scheint mir das Wort im AV. XI 10. 5 gebraucht zu sein, wenn es heisst:

úttiṣṭha tvám devajanárbude sénayā sahá |
ayám balír va áhutas tríṣandher áhutiḥ priyá ||

(man beachte die Termini *āhuta, āhuti*, die sich mit *bali* am besten verbinden lassen, wenn dieser Ausdruck nur "Opfer" bezeichnet): "Euch ist dieses Opfer dargebracht, dem Triṣandhi ist die Opferspende lieb" — es handelt sich um die Schlangen, vgl. den folgenden Abschnitt. In derselben Weise ist wohl AV. XII 1. 62 c—d zu übersetzen (Hymne an die Göttin Erde): *dīrghám na áyuḥ pratibúdhyamānā vayám túbhyaṃ balihṛ́taḥ syāma* ("mögen wir deine Opferbringer werden"). Ob *bali, baliharaṇa, balikarman* in den nachvedischen Texten den allgemeinen Begriff Opfer oder die spezielle Form desselben bezeichnen, die in den vedischen Texten unter dieser Benennung geht, — sachlich gesehen dürfte es sich in beiden Fällen meistens um ein und denselben Opfertypus handeln, nämlich den "Bali" der Ritualsprache

[1] Der Dhūrta wird nämlich als Skanda oder Kārttikeya angeredet. Auch AV. Pariç. 20. 2 kommt derselbe Ausdruck als Beiname von Skanda vor.

— hängt offenbar vom Zusammenhange ab. In den buddhistischen Texten, die von brahmanisch-ritualistischen Vorstellungen frei sind und der Volkssitte weit näher stehen als die vedischen, sind *bali*, *balikammaṃ*, *balikaraṇaṃ* Bezeichnungen für Opfer. Childers (Pali-English Dictionary) gibt für *bali* die Bedeutungen: religious offering, oblation; royal revenue, tax (sanskr. *bali*), Abidhānappadīpikā 355, 425, 897; Mahāvaṃso 165, 211; Khuddakapāṭha 6. *devatābalidānaṃ*, presentation of offerings to the devas (Mah. 89); für *balikammaṃ*: religious offering; offering of food to Bhūtas (sanskr. *bali* + *karman*), Mah. 52, Dhammap. 403; für *yañño*: a (brahminical) sacrifice (sanskr. *yajña*) Ab. 412, Mah. 2. *homo*: an oblation (sanskr. *homa*), Kaccāyanappakaraṇam, Ed. Senart 576[1]. Für das brahmanische Opfer in der buddhistischen Literatur vgl. ferner Hillebrandt, Rituallit. 18. — Ich gebe ein paar konkrete Beispiele des Sprachgebrauchs. Khuddakap. VI 2 werden die Bhūtas — vielleicht ist mit diesem Ausdrucke die ganze niedrigere Götterwelt, wahrscheinlich aber nur die Dämonenwelt gemeint; ich verweise auf das Folgende — gebeten, dem Geschlechte der Menschen Freundschaft zu erweisen, "welches Tag und Nacht ihnen opfert: *divā ca ratto ca haranti ye baliṃ*". "Zu der Zeit", heisst es in einem Jātaka (Jā. III 23 Z. 15 f.), "gaben sich Benares' Einwohner der Anbetung von Devatās hin und waren stets mit Opfern u. dgl. beschäftigt: *niccaṃ balikaraṇādīsu payuttā*". Hier tritt dieselbe Götterwelt auf, der wir beim vedischen Baliopfer begegneten[2]. — Belege für *bali* mit der Bedeutung (Bali-) Opfer in der nachvedischen Literatur sind in grosser Anzahl bei BR. unter dem betr. Worte sowie unter *upa-har* verzeichnet (*mātṛbhyo balim u.*). Vgl. ferner MBh. III 98—100. In der Marāṭhī ist *bali* = Opfer. Molesworth, Marāṭhī and English Dictionary, deutet das Wort: 1. a religious sacrifice or offering in general, an oblation, 2. the flowers and other articles constituting the materials of devapūjā. In der Hindūstānī ebenso: Laut Shakespear, English and Hindūstānī Dictionary 349 Sp. 1 bezeichnet *bal* 4.: a sacrifice, an offering; *bal jānā* od. *bal bal jānā* to be sacrificed; *bal denā* od. *bal karnā* to sacrifice. — Die Verwendung der Ausdrücke *yajña*, *homa* und *bali* in der moderneren Opferterminologie, wie Ward II 43; 58 ff. dieselbe wiedergibt, verträgt sich

[1] Für die übrigen angeführten Texteditionen s. Childers a. a. O., "Authorities Quoted".

[2] Der Jātakatext befasst sich in erster Reihe mit Baumkultus.

gut mit der allgemeinen Auffassung, welche in der vorliegenden Untersuchung in Bezug auf diese Begriffe geltend gemacht worden ist. Während *yajña* Brandopfer und *homa* eine besondere Form desselben (Feueropfer) bezeichnet, gibt WARD II 59 Section VI "Bloody Sacrifices" mit *balidāna* wieder und bemerkt dazu in der Anm. auf derselben Seite: "The shastrŭs include all offerings under the term bŭlee (*bali*); but at present this term is confined to the offerings of the flesh of animals" und beginnt das Kapitel mit folgender Bestimmung der blutigen Opfer: "The reader will have observed, that for the burnt-sacrifices animals were slain, and offered on the altar. In these sacrifices (Bŭleedanŭ) — 'den blutigen Opfern' — animals are slain, but the flesh is offered raw, and not burnt on the altar: this is the difference between the two sacrifices"[1]. D. h. zu einer späteren Zeit, als das alte vedische (priesterliche) Opfer ausser Gebrauch gekommen war und volkstümliche Opferformen es von seinem Platz als das regelmässige Opfer verdrängt hatten, verliert der sprachliche Terminus für dieses volkstümliche Opfer mehr oder weniger die spezielle Färbung, welche er im sakralen Sprachgebrauch erhalten hatte, und wird eine allgemeine Bezeichnung für Opfer. Was die blutigen Opfer, worauf sich nach WARD *balidāna* besonders oder ausschliesslich beziehen soll, anbelangt, so ist es bekannt, dass sie eine besonders wichtige Stellung im volkstümlichen Kultus als dessen vornehmstes Opfer einnehmen und vor allem bei der Anbetung aller jener dämonischen Gottheiten, die noch in den weitesten Kreisen der Bevölkerung Indiens eine dominierende Stellung behaupten, eine ausserordentliche Rolle spielen — während in dem vedischen Rituale, der ein Schlachtopfer allerdings kennt, Blut und rohes Fleisch, so weit wir zurückblicken können, als Opfer verworfen und als Dämonenspeise betrachtet wird. Dass die vedische Volkssitte gleich der heutigen blutige Opfer an ihre Götter kannte, kann nicht bezweifelt werden. Wir kehren indessen in anderem Zusammenhang auf diese Frage zurück.

Aus dem Obigen hat sich ergeben, dass das vedische Opfer in seiner typischen Form einen exklusiv-priesterlichen Kult repräsentierte, der sich sowohl in äusserer Anlage wie im Ideen-

[1] WARD gibt wohl hier seine brahmanischen Gewährsmänner wieder. Auch nach MONIER WILLIAMS, Brāhmanism and Hindūism 393 bezeichnet *bali* heutzutage blutige Opfer.

inhalt von der volkstümlichen Götterverehrung stark unterschied. Die Kluft zwischen den beiden Kulten gab sich auch dadurch zu erkennen, dass das priesterliche Ritual fast ausschliesslich auf einen kleinen Kreis von Himmelsgöttern Bezug nahm, während wir bei dem schlichteren Kulttypus, der als spezifisch volkstümlich bezeichnet wurde, einer Götterwelt von wesentlich anderem Charakter begegneten. Diese und andere Umstände berechtigten zu der Annahme, dass wir hier nicht nur verschiedene Kultformen, sondern zwei verschiedene Religionsschichten vor uns haben: einerseits eine höhere und, wenigstens soweit sie in der Vedaliteratur zum Vorschein kommt, unverkennbar priesterliche und andrerseits eine breite volkstümliche. Fragen wir, auf welcher Seite Rudra zu suchen ist, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Er gehört ganz und gar der Volksreligion an, wie sich aus gewissen charakteristischen Zügen seines Kultes [1] deutlich ergab, und vertrat jene Klasse niederer Gottheiten, die vom priesterlichen Opfer prinzipiell ausgeschlossen war. Obgleich er in dieser Hinsicht nur einer unter vielen war, nahm er doch eine besondere Stellung ein. Er ist die grosse Vordergrundsgestalt, auf die fast allein alles Licht fällt und der allein ein Platz im Ritual der grossen Opfer eingeräumt worden ist. Vergegenwärtigt man sich nun, dass die niedere, und vor allem die dämonische, Götterwelt sonst von dem priesterlichen Kulte oder wenigstens von den grösseren Opfern des Çrautazeremoniells fast ausnahmslos ausgeschlossen war, und bedenkt man, wie wenig sich die Priester überhaupt mit ihr befassten, so kann man die berührten Umstände kaum anders deuten, als dass Rudra einer der grössten, wahrscheinlich der grösste der (von den Brahmanen nicht anerkannten) Volksgötter der vedischen Zeit gewesen sein muss. Dass man bei Rudra eine Ausnahme von der Regel machte, dämonischen Göttern keinen Zutritt zum Opfer zu gewähren, ist dann wohl am besten als ein notwendiger Kompromiss mit dem volkstümlichen Kulte aufzufassen.

---

[1] "Baliopfer", Darbringung von Wasser zum Fusswaschen etc., Opfer auf Blättern, Kulthäuser mit Götterbildern; ausserdem noch, wie wir später genauer sehen werden, blutige Opfer, die wichtige Rolle, welche den weiblichen Gottheiten bei seinem Kulte zukommt — vgl. auch die Teilnahme der Frauen am Traiyambakahoma mit dem oben S. 103 f. Gesagten — und ein orgiastischer Kult, der sich m. E. schon im RV. nachweisen lässt.

V. Was bezeichnete *deva* im vedischen Sprachgebrauch?

Wir haben im vorhergehenden ein paar mal den Ausdruck *deva* von Dämonen gebraucht gefunden. Dabei wurde die Auffassung ausgesprochen, dass das Wort übernatürliche Wesen überhaupt, also auch böse Wesen, Dämonenwesen, bezeichne, und für die nähere Begründung dieser Behauptung auf einen späteren Abschnitt der Untersuchung verwiesen. Wir wollen das vorliegende Kapitel einer kurzen Untersuchung über den Begriff *deva* im vedischen Sprachgebrauch widmen.

Gewöhnlich hat man in *deva* den Begriff Gott zum Unterschied von bösen Wesen sehen wollen. So z. B. Weber, I.St. XVII 250; Hardy, Ved.-Brahm. Periode 20; Macdonell, VM. 156; Hopkins, Rel. of India 168, 423; vgl. auch Ep. Myth. 3, mit Anm.; Bloomfield und Whitney-Lanman in ihren Anm. zu AV. III 15. 5. Für diese Auffassung scheint schon die Etymologie des Wortes zu sprechen, nach der *deva* eigentlich Lichtwesen, Himmelswesen bezeichnet. Und sie wird unzweifelhaft durch die vedischen Texte gestützt, denn tatsächlich ist in ihrem Sprachgebrauch *deva* die stehende Bezeichnung für die himmlischen Götter zum Unterschied von der Dämonenwelt (*dāsāḥ, dasyavaḥ, asurāḥ, rakṣāṃsi*)[1]. Dass man mit *deva* wirklich den Begriff "göttlich" in dem Sinne, den wir diesem Wort zu geben gewohnt sind, verband, zeigt auch der Ausdruck *adeva*: "Nicht-

---

[1] Macdonell, VM. 156 ff.; Oldenberg, Rel. d. Veda 160 ff. *devāḥ* und *asurāḥ* bezeichnen, vor allem in den Brāhmaṇas, die beiden gegen einander feindlichen Lager der Götter und der Dämonen. Dieselbe allgemeine Bedeutung kommt dem Terminus *rakṣas* zu, vgl. z. B. die Situationen, in denen die Rakṣas als die Feinde der Götter und der Schöpfung auftreten (z. B. Çat. Br. VII 3. 2, 5 f.; V 2. 4, 7 u. 11; Ait. Br. II 7. S. Winternitz, General Index, SBE. L unter "Râkshasas"). Ebenso ist *rakṣāṃsi* im YV. und den Brāhmaṇas die gewöhnliche Benennung der Dämonenwelt, die das Opfer beunruhigt. Vgl. weiter Macdonell a. a. O. 162 ff. und Oldenberg a. a. O. 265[2].

gott, Ungott“ im RV., vgl. VI 22. 11, wo es im Gegensatz zu *deva* steht und III 32. 6, wo es von dem Erzdämon Vṛtra gebraucht wird. — Aber ebenso unzweifelhaft ist es, dass *deva* auch und keineswegs nur ausnahmsweise, obgleich man diese Verwendung des Wortes nicht genügend beachtet zu haben scheint, böse, dämonische Wesen bezeichnet, wie aus folgenden Beispielen hervorgeht. TS. III 5. 4, 1 wird von Devas, “die das Opfer zerstören, das Opfer stehlen“ (*yajñahanaḥ*, *yajñamuṣaḥ*) gesprochen, gegen welche Agni um Hilfe angerufen wird. In AV. III 26 wendet man sich beschwörend gegen die Devas, welche im Osten, im Süden, im Westen u. s. w. sind, und hier hat man, wie wir sahen, mit diesen Devas aller Wahrscheinlichkeit nach die Dämonenwelt im ganzen gemeint[1]. Jedenfalls bezeichnet der Ausdruck böse, übelgesinnte Wesen. Besonders oft findet man den Ausdruck *devajanāḥ*, “das Göttervolk“, von der Dämonenwelt verwendet. So in einem oben S. 99 angeführten Kreuzwegritus. Dieselbe Bedeutung hat das Wort AV. VI 56 vv. 1—2 und XI 9 vv. 2, 5, 26. Beide Hymnen wenden sich an das Schlangenvolk, das also hier “das Göttervolk“ genannt wird[2]. In dem oben angeführten Ritus bei Gobhila und Khādira dagegen muss der Ausdruck andere Dämonenwesen bezeichnen. Ebenso auch in dem Terminus *devajanavidyā*. Bei den sogenannten Pāriplavas des Açvamedha rezitiert der Hotar eine Partie aus jedem der verschiedenen Vedas, in welche die brahmanische Literatur zerfällt[3]. Die Liste nimmt im Çat. Br. XIII 4. 3, 8 ff. folgende Vedas und Vidyās auf: die Righymnen, Yajussprüche, *atharvāṇaḥ*, *angirasaḥ*, *sarpavidyā*, *devajanavidyā*, *māyā*, *itihāsa*, *purāṇa*, die Sāmangesänge. Der Komm. des Çat. Br. übersetzt *devajanavidyā* mit *bhūtavidyā*, d. h. Dämonologie (s. den folgenden Abschnitt). Dass *devajana* in dem Terminus *devajanavidyā* nicht auf die Schlangen zu beziehen ist, sondern einen allgemeineren Sinn hat, ergibt

[1] Vgl. oben S. 121 ff.

[2] Vgl. die Anm. bei Whitney-Lanman, AV. und Bloomfield (SBE. XLII 488 u. 633), zu den betreffenden Hymnen. Da sowohl Lanman wie Bloomfield an dem hier angeführten Orte die angegebene Bedeutung von *devajana* hervorheben und L. ausserdem in den AV. III 26 angerufenen Devas Schlangendämonen sieht, ist es schwer zu verstehen, warum sie Bedenken tragen, die Verwendung des betreffenden Ausdrucks von übelgesinnten, dämonischen Wesen zu acceptieren.

[3] Vgl. Hillebrandt, Rituallit. 150, 169.

sich auch teils aus dem Nebeneinander von *sarpavidyā* und *devajanavidyā* in der angeführten Liste, teils aus den im Çāṅkh. und Āçv. Çr. (bzw. XVI 2. 18 und X 7. 6) vorkommenden Bezeichnungen für die letztgenannte Disziplin: *rakṣovidyā* und *piçācavidyā*. Chānd. Up. VII 1. 2, 4; 7. 1 findet sich in einer ähnlichen Liste verschiedener Wissenzweige die Bezeichnung *sarpadevajanavidyā* neben *bhūtavidyā*. *bhūtavidyā* ist offenbar gleichbedeutend mit *devajanavidyā*, *rakṣovidyā*, *piçācavidyā* in der eben angeführten Verzeichnung (vgl. Harisvāmins Deutung von *devajanavidyā*, Çat. Br. XIII 4. 3, 10, als *bhūtavidyā*) und bezeichnet Dämonologie, *sarpadevajanavidyā* ist gleichbedeutend mit *sarpavidyā* und bezeichnet Schlangenkunde. Man hat also *sarpadevajana* als ein Determinativkompositum (nicht als ein Dvandva!) aufzufassen, in dem das erstere Zusammensetzungsglied, *sarpa-*, den umfassenderen Begriff *devajana* näher bestimmt (beschränkt): "das Schlangengöttervolk"[1]. Dass diese Deutung das Richtige trifft, ergibt sich aus Āçv. Gṛ. II 1. 9 und 14, wo die Schlangen (beim Sarpabali) als *sarpadevajanāḥ* angeredet werden. Derselbe allgemeine Begriff, das Dämonenvolk, steckt sicher auch in AV. VI 93. 1 hinter *devajana*: man bittet Yama und Çarva und die *devajanāḥ senayottasthivāṃsaḥ*, sie sollen die Menschen in Ruhe lassen. Zusammen mit den dämonischen Göttern tritt nämlich sehr häufig, in Anrufungen und sonst, das Dämonenvolk auf[2].

Wie wir sehen, wurde also *deva*, sowohl allein wie besonders in der Zusammensetzung *devajana*, im vedischen Sprachgebrauch ganz allgemein von dämonischen Wesen verwendet. Das Wort hatte offenbar eine neutrale Bedeutung, man konnte damit ebensowohl den Begriff "Dämon" wie die Vorstellung "Gott" verbinden. Dies ergibt sich anschaulich aus der Beschreibung des Vināyakaritus in Mān. Gṛ. II 14, wo die lange Liste von Krankheitsdämonen, die beim Opfer angerufen werden (vgl. oben S. 57 f.), mit den Worten *atha devānām āvāhanam* eingeleitet wird, und besonders aus TS. VI 2. 8, 3, MS. III 8. 5 p. 101. 2, Kāṭh. S. XXV 6, p. 110. 15 f., wo ausdrücklich von "den Devas, die Dämonen (*bhutāḥ*, für die Bedeutung des Wortes vgl. den fol-

---

[1] Vgl. den Ausdruck *rakṣodevajanāḥ* im Kauṣ. Br. II 2.

[2] Weitere Belegstellen für *devajana* in der Bedeutung Dämonen sind VS. XXX 8 und Pār. Gṛ. III 4. 8.

genden Abschnitt) sind", gesprochen wird[1]. — Ganz in derselben Weise wie in den angeführten Belegen wird die Bezeichnung *deva* auch im nachvedischen Sprachgebrauch verwendet. So wird MBh. II 18. 2 die Rākṣasī Jarā, "eine Fresserin von Fleisch und Blut" (*maṃsaçoṇitabhojanā*, ibid. II 17. 39), also eine echte Dämonin, "die Hausgöttin" (*gṛhadevī*) genannt und erfährt als solche allgemeine Verehrung. Götter ähnlicher Art hat man offenbar in den *devagraha's* zu sehen, die eine Klasse von Dämonen neben den Asura-, Gandharva-, Yakṣa-, Rakṣo-, Pitṛ-, Piçāca-, und Nāgagrahas ausmachen, welche in den Menschen fahren und Krankheiten verschiedener Art hervorrufen[2]. Es kann unter solchen Umständen nicht wunder nehmen, dass alle göttlichen Wesen, von Brahman angefangen bis herab zu den Piçācas, zu den Devas gerechnet werden: *brahmādayaḥ piçācāntā yaṃ hi devā upāsate*, MBh. XIII 14. 4. Denselben Umfang hat der Begriff *deva* auch in der Dogmatik der Jainas, s. Jacobi, Enc. of Rel. and Eth. IV 608 Sp. 1 f. — Dass auch der heutige Sprachgebrauch unter *deva* sowohl gute wie dämonische Wesen zusammenfasst, braucht kaum hervorgehoben zu werden, wenn man sich vergegenwärtigt, welch ausserordentliche Rolle gerade die dämonischen Götter in der Volksreligion Indiens spielen. Überhaupt scheint *deva* in der Volkssprache, die hier offenbar Anspruch auf die grösste Ursprünglichkeit machen kann, wie griech. δαίμων, eben die Bezeichnung für "übernatürliches Wesen, Gottheit" im weitesten und vagsten Sinne des Wortes zu sein. So führt Lyall, Asiatic Studies I 10, als eine der Klassen, in welche sich der heutige hinduistische Kultus einteilen lässt "the worship of a *Deo*, or spirit" auf, "a thing without form and void — the vague impersonation of the uncanny sensation that comes over one at certain places". Auch nach Crooke PR. (z. B. I 43, 284) ist *deo*, *devī*, die Benennung jener oft namen- und formlosen, meistens gefährlichen oder unzuverlässigen Dämonen, die Höhlen, Seen, Ströme, Wirbel und andere Naturlokalitäten bewohnen und Gegenstand des Kultes von seiten der Bevölkerung sind. Einige dieser "Götter" sind sogar Geister

[1] *ya eva deva bhūtās teṣāṃ tad bhāgadheyam* (TS.); *devā hy eva bhūtāḥ* (MS.); *devā vai bhūtāḥ* (Kāṭh. S.).

[2] Suçruta I 3. 10 (Näheres im folgenden Kapitel), MBh. III 230. 47; vgl. Jolly, Medicin 69 f.

verstorbener Menschen. “The Gārdevī, or river sprite of Garhwāl, is very malignant, and is the ghost of a person, who has met his death by suicide, violence, or accident“ (Crooke, a. a. O. 43). — Wenn man in den vedischen Devas nur die himmlischen Götter oder nur Götter in dem Sinne von guten Wesen sieht, so vergiesst man, dass die vedische sowie die moderne Zeit auch eine Unterklasse der Götterwelt kannte, die zwar in den literarischen Quellen sehr wenig oder gar nicht zum Vorschein kommt, die aber in der volkstümlichen Vorstellung und dem volkstümlichen Kulte eine weit grössere Rolle als die Himmlischen spielte. Dass diese Götterklasse damals wie heute auch zahlreiche dämonische Repräsentanten hatte, grössere oder kleinere Gottheiten, die sich als selbständige Individualitäten von der grossen Menge kollektiver Wesen erhoben und ebensogut wie die Himmlischen “Götter“ waren — man denke nur an eine Gestalt wie Rudra! — lässt sich nicht bezweifeln. Das ergibt sich auch aus dem wilden und blutdürstigen Charakter der vedischen Dämonenwelt. Man hat also keinen Anlass, in den Ausdruck Deva eine Bedeutung hineinzulegen, welche die Verwendung desselben für übelgesinnte, dämonische Wesen verbietet.

In der Volksreligion entscheiden — und dies gilt ganz besonders von der indischen Volksreligion — nicht ethische Gesichtspunkte, ob ein Wesen ein Gott ist oder nicht. Eher hat man in Deva ein Wesen von etwas grösseren Dimensionen und selbständigerer Individualität zu sehen. Dass der Begriff indessen die ganze Götterwelt, auch die grosse Masse kleinerer Wesen, umfasste, ergab sich aus den angeführten Belegen. Auf diese letztgenannte Götterwelt bezieht sich sicher in erster Hand die Benennung *devajanāḥ*, “das Göttervolk“. Man hatte hier einen angemessenen Ausdruck für jene grosse Menge kleinerer Wesen zum Unterschied von den individuell mehr hervortretenden Göttergestalten und besonders den Himmlischen. Vielleicht hat man dagegen zunächst an niedere Götter zu denken, wenn die vedischen Texte von “nicht opferessenden Göttern“ reden.

Wenn man aber unter dem Ausdruck Deva nicht nur die Himmlischen, sondern auch das niedere Göttervolk und die ganze Dämonenwelt verstand, wie soll man dann den Sprachgebrauch erklären, nach welchem das betreffende Wort doch als Bezeichnung der Götter zum Unterschied von den Dämonen ver-

wendet wurde? Der Widerspruch ist, wenigstens zum grossen Teile, nur scheinbar. Es verhält sich nämlich nicht so, dass *deva* im vedischen Sprachgebrauch der Ausdruck für "Gott" zum Unterschied von bösen Wesen, Dämonen, war, wohl aber bezeichnete der Ausdruck *devāḥ* die Götter zum Unterschied von den Dämonen. Denn der Begriff *devāḥ*, "die Götter", ist nicht gleichbedeutend mit allen Wesen, die unter jener Benennung gingen, nicht einmal mit allen Göttern, sondern bezeichnet nur den kleinen Kreis von Himmelsgöttern, die allein einen Platz in dem vedischen Opferkultus hatten[1]. Wie streng dieser Götterkreis von der übrigen Götterwelt abgesondert war, haben wir schon gesehen[2]. Der Begriff *devāḥ* hat also durch die Exklusivität der vedischen Priesterkreise, die in den alten Texten allein zu Worte kommen, eine Verengung erfahren[3]. Wir können überzeugt sein, dass man in den volkstümlichen Kreisen mit diesem Ausdruck eine wesentlich andere Vorstellung verband. Wir haben indessen Grund zu der Annahme, dass dieselben Verhältnisse, die dem Ausdruck *devāḥ* in gewissen Kreisen den spezielleren Sinn "die Himmlischen" gaben, in diesen Kreisen auch bei dem Begriff *deva* eine Bedeutungsverschiebung in entsprechender Richtung herriefen, so dass man damit vor allem die

---

[1] Es liegt also hier etwa dieselbe Erscheinung vor, wie wenn der vornehmste Gott oder die vornehmste Göttin eines gewissen Kultkreises als "der Gott" oder "die Göttin" bezeichnet wird, z. B. Athene bei den Athenern oder die Devī, Çivas Gemahlin, in Indien. *devāḥ* ist zum Namen der Himmlischen geworden.

[2] Dass der Ausdruck *devāḥ* in den vedischen Texten nur diese geschlossene Gruppe von Göttern bezeichnet, braucht wohl nicht bewiesen zu werden. Es ist ja gerade besonders der Fall, wenn die Götter in Gegensatz zu den Dämonen, als deren Bekämpfer, gebracht werden (vgl. Oldenberg a. a. O. 158 ff.; Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 17; Sylvain Lévi: La doctrine du Sacrifice 36, 39 f., 44 ff.). In derselben Weise bei anderen Einteilungen: Götter, Väter, Menschen (Çat. Br. III 6. 2, 26: Götter, Menschen und Väter tranken vormals beim Opfer sichtbar zusammen, jetzt unsichtbar), vgl. weiter die Belege bei Winternitz, General Index, SBE. L unter "Fathers"; bei der Einteilung der täglichen Mahāyajñas in Götteropfer, Bhūtaopfer, Väteropfer, Menschenopfer und Brahmanopfer (vgl. weiter im folgenden) etc. Weil *devāḥ* nur die vedischen Opfergötter bezeichnet, ist der Himmel ihr Wohnsitz (s. Winternitz, a. a. O. unter Heaven, d).

[3] Ist der Begriff *viçve devāḥ* von hier aus zu verstehen, so dass man unter dieser Bezeichnung ursprünglich die ganze Götterwelt zum Unterschied von den Göttern des vedischen Opfers zusammenfasste?

Vorstellung der Himmlischen und mit ihnen verwandter Wesen verband. Dass diese Bedeutungsentwicklung indessen in den vedischen Texten bei weitem nicht zum Abschluss gekommen ist, kann man aus den angeführten Belegen sehen. Und der Volkssprache dürfte sie im wesentlichen fremd gewesen sein.

VI. Rudra und die Dämonenwelt.

Rudra Bhūtapati, Bhūta, Bhūtavidyā, Bhūtayajña etc.

Dass Rudra schon in ältester Zeit als von einem Gefolge kleinerer Wesen begleitet gedacht wurde, können wir auf Grund des im RV. erscheinenden Begriffes "*rudrāḥ, rudriyāḥ*, Rudras Söhne, Rudras Männer, die dem Rudra Gehörenden" annehmen. In diesem Punkte herrscht völlige Übereinstimmung zwischen dem RV. und den späteren Texten, denn auch der spätvedische Rudra und Çiva erscheinen von einem solchen Gefolge umgeben, das offenbar in der Vorstellung von dem Gotte eine sehr wichtige Rolle spielte. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass wir es hier mit einem wesentlichen und ursprünglichen Zug der Rudravorstellung zu tun haben. Aber wie soll man dies Gefolge auffassen, was verstand man darunter in vedischer Zeit, und was bezeichnete dasselbe in der ursprünglichen Konzeption? Der RV. gab uns keine genügende Antwort auf diese Fragen. Denn die Maruts-Rudras standen, wie wir sahen, nur auf rein formelle Weise in Verbindung mit Rudra und hatten in der Tat nichts mit ihm gemein[1]. Was sagen die späteren Quellen?

In dem Ausdruck *rudrāḥ* sind, wie schon früher angeführt worden ist, verschiedene Bedeutungen enthalten. Während man im RV. darunter die Maruts verstand, bezeichnete man in den spätvedischen Texten damit die von den Maruts ganz getrennten und mit ihnen nie in Verbindung gebrachten dämonischen Scharen des Rudra. Als "Rudras", als eine zu dem Gott Rudra irgendwie in Beziehung stehende Wesensklasse, scheinen die Maruts hier schon lange vergessen zu sein. Doch kennt auch die spätvedische Literatur einen Begriff *rudrāḥ*, der sich nicht mit Rudras Scharen identifizieren lässt, nämlich jene Rudras, die im Ritual allein oder zusammen mit den Vasus, oder mit Vasus und Ādityas (so am gewöhnlichsten) oder mit Vasus, Ādityas und Viçvedevas

[1] Vgl. oben S. 14 ff.

(häufig), oder mit Vasus, Ādityas, Viçvedevas und Maruts — in formelhaften Wendungen und nur so, oder jedenfalls immer in gänzlich farblosen, schablonenmässigen Zusammenstellungen erscheinen. Diese Rudras haben mit Rudra nichts gemein, lassen sich aber ebenso wenig mit den Maruts identifizieren. Vielmehr bezeichnet der Name eine Vorstellung, die — gleich derjenigen der Vasus, der Ādityas, der Viçvedevas — ihre einstige individuelle Konkretion eingebüsst hat und zu einem fast ganz inhaltsleeren Begriff geworden ist, der sich nach Belieben in den verschiedensten Zusammenstellungen verwenden lässt. Es kann nicht bezweifelt werden, dass die Ursache dieser eigentümlichen Entwicklung — wie bei den Göttern — wenigstens zum grossen Teile in dem schon besprochenen Mechanismus und dem toten Formelwesen des priesterlichen Kultus zu suchen ist. Es scheinen in der Tat alle Vorstellungen, die in diese Strombahn hineingerieten, dazu verurteilt gewesen zu sein, ihre ursprüngliche Lebendigkeit einzubüssen und dem Schattenwesen anheimzufallen. — Indessen, auch der hier besprochene Begriff *rudrāḥ* bezeichnete ursprünglich eine durchaus lebendige Vorstellung. Es steht ja doch fest, dass derselbe direkt auf die Maruts-Rudras des RV. zurückzuführen ist, und schon im RV. ist auf die spätere Entwicklung vorgedeutet. Man hat wenigstens guten Grund zu der Annahme, dass der Begriff der Rudras sowohl wie die der Vasus, der Ādityas und der Viçvedevas wirklich schon hier, wenn sie in gewissen Anrufungen wiederholt in den aus dem späteren Ritual wohlbekannten konventionell mechanischen Zusammenstellungen[1] erscheinen, auf dem Wege sind, ihren ursprünglichen konkreten Inhalt zu verlieren, nach welchem die Rudras mit den Maruts identisch waren, die Ādityas mit den alten Göttern Varuṇa, Mitra, Aryaman u. s. w., und in neue, wenn auch ganz farblose Begriffe überzugehen. Spuren einer solchen Entwicklung kann man darin sehen, dass Rudras und Maruts an einigen Stellen im RV. getrennt erscheinen[2]: aus *rudrāḥ* ist ein selb-

[1] Vasus, Rudras (Rudriyas), Ādityas (oder in anderer Folge): RV. I 45. 1; II 31. 1; III 8. 8; 20. 5; VI 62. 8 (Rudriyas); VII 35. 6, 14; VIII 90. 15; X 48. 11 (Rudriyas); 66. 3, 12; 128. 9; 150. 1. — Vasus, Rudras, Ādityas, Viçvedevas: X 125. 1. — Maruts, Ādityas, die Götter, Vasus, Rudras: X 66. 4. — (Viçvedevas?), Vasus, Rudras, Maruts: Vāl. 6. 3. — Rudras, Vasus: I 58. 3.

[2] Oben S. 17 Anm. 1. Vgl. auch das Nebeneinanderstellen von Begriffen

ständiger Begriff geworden. Das drastischeste Beispiel dieser Entwicklung finden wir jedoch bei den Viçve devas, die von Haus aus "alle Götter" bedeuteten aber allmählich zu einer besonderen Klasse göttlicher Wesen (*viçve-devāḥ*) wurden, deren einzelne Repräsentanten man schliesslich beim Namen zu nennen wusste[1]. Welcher Art die hier besprochenen Rudras sind, dürfte am besten aus einigen Beispielen hervorgehen. Ihre Zahl ist auf elf festgesetzt, entsprechend der Silbenanzahl des Triṣṭubhmetrums[2] (TS. I 1. 9 s; III 4. 9, 7; VII 1. 18; Çat. Br. IV 5. 7, 2; VI 1. 2, 7; XI 6. 3, 5; Ait. Br. I 10. 8; VIII 12. 4 ff.; TMBr. VI 2. 5). TS. I 4. 11, 1 sind ihrer indessen drei und dreissig (was sonst die Zahl der Götter insgesamt ist). Im Verhältnis zu den Maruts bilden sie eine besondere Götterklasse (Çat. Br. III 4. 2, 1: unter den Göttern entsteht Uneinigkeit, und sie spalten sich in vier Lager; dabei folgen die Vasus dem Agni, die Rudras dem Soma, die Ādityas dem Varuṇa, die Maruts dem Indra. Derselbe Mythus TS. II 2. 11, 5 und VI 2. 2, 1. Sieh weiter Çat. Br. VIII 3. 3, 6; 6. 1, 5 ff.; 6. 3, 3; TS. II 1. 11 1; IV 3. 7, 2; 3. 9 f—g; V 5. 9 1; Ait. Br. VIII 12. 4 ff.; VIII 14; MS. IV 1. 10 (p. 13, 15 ff.); Gobh. Gṛ. II 6. 7; Pār. Gṛ. III 3. 6). Als ihre Himmelsgegend gilt der Süden (sie herrschen über den Süden:

---

wie der Viçvedevas und der Ādityas, der Vasus-Rudras-Ādityas und der Götter in den oben in der Anm. angeführten Beispielen.

[1] Vgl. Macdonell, VM. 130; Hopkins, Ep. Myth. 173 ff.; Caland, Altind. Ahnenkult 181 ff. So eigentümlich die Entwicklung der hier besprochenen Begriffe scheinen mag, so dürfte sie sich aus der Mechanisierung des vedischen Rituals erklären lassen. Hatten z. B. einmal "alle Götter" als besondere Gruppe im Unterschied von den einzelnen Göttern oder gewissen Götterverbindungen einen Platz in demselben gefunden, so führte das mechanische Umgehen mit diesem Begriffe wie überhaupt der bis zum äussersten getriebene unpersönliche Formalismus des vedischen Zeremoniells dahin, dass derselbe allmählich den Charakter einer besonderen Götterklasse erhielt. Die ursprünglich nur formelle Unterscheidung erstarrte durch die Mechanisierung des Rituals zu einer reellen. Das Zentrale der vedischen Priesterreligion ist ja nicht die lebendige Erfahrung der Götter und ein dadurch bestimmter Kult oder überhaupt ein persönliches Umgehen mit den Göttern, sondern durchaus der Ritus mit allen dessen technischen Einzelheiten. So kam dieser allmählich dazu, die ganze Vorstellungswelt der Theologen zu beherrschen und derselben sein Gepräge aufzudrücken. Daraus die besprochenen, in gänzlich mechanischer Weise enstandenen, absonderlichen Gebilde.

[2] Analog sind die Vasus acht (nach dem Gāyatrīmetrum) und die Ādityas zwölf (nach dem Jagatīmetrum).

Çat. Br. VIII 6. 1, 6; 6. 3, 3; TS. IV 4. 2 b; TBr. II 2. 10, 3 ff.; Ait. Br. VIII 14. 1 ff.; im Kampfe, den die Götter mit den Asuras um die Weltherrschaft ausfechten, erobern sie den Süden: MS. IV 1. 10). Aber auch der Westen ("Mag der Weise — *pracetas* = Varuṇa nach Mahīdh. u. Sāyaṇa, s. BR. — dich (die Uttaravedi) zusammen mit den Rudras vom Westen her beschützen", sagt man bei der Besprengung der Uttaravedi im Somazeremoniell, Çat. Br. III 5. 2, 5, TS. I 2. 12 i und VI 2. 7, 5; in dem oben erwähnten Kampf zwischen den Göttern und den Asuras gehen die Rudras nach TS. VI 2. 7, 5 und TBr. III 2. 9, 6 ff. im Westen, nach TS. zusammen mit "dem Weisen", dem Varuṇa, zum Angriff vor). Weiter der Norden (TS. VI 1. 1, 1, wo die Götter die Himmelsgegenden in der Weise unter sich verteilen, dass die Rudras den Norden bekommen), und schliesslich auch der Osten (TS. V 5. 9 1 sollen sie zusammen mit den Vasus "im Osten (das Opferfeuer) beschützen" gleichwie die unter dem Yama stehenden Pitaras im Süden). — Da die Beziehung der Maruts zu Indra noch immer lebendig ist[1] und durch ihre Verbindung beim Somaopfer einen bleibenden Ausdruck bekommen hatte, und da die Maruts ja fortwährend in den Hymnen des RV. und den beim Somaopfer verwendeten Mantras unter dem Namen Rudras gingen, so darf man sich nicht wundern, den letzteren Ausdruck auch in den späteren Texten mitunter in der Bedeutung von Maruts zu finden. So möchte man ihn in den Fällen auffassen, in denen die Rudras als Gefolge Indras erscheinen. Aber bezeichnenderweise scheint der Name fast nur in dem zum RV. gehörenden und über das Somaopfer mit dessen (aus RV.-Hymnen zusammengestellten) Çastras handelnden Ait. Br. in diesem Sinne gebraucht zu sein, und auch hier geschieht das keineswegs durchgehend, wie wir sahen (im Ait. Br. VIII 12. 4 ff. und VIII 14 sind die Rudras und Maruts deutlich getrennte Begriffe). Direkt auf die Verbindung zwischen den Maruts und Indra beim Somaopfer bezieht sich Ait. Br. III 13. 1, wo berichtet wird, dass Indra und die Rudras, als Prajāpati den Göttern ihre Anteile am Opfer und den Metren gab, zusammen das Triṣṭubhmetrum beim Mittagsopfer (des Agniṣṭoma) erhielten — und desgleichen III 30. 2, wo Indra zusammen mit den Rudras

[1] Vgl. z. B. das Baliopfer an die Maruts auf Açvatthablättern bei dem mit Indra verbundenen Prauṣṭhapadaritus, oben S. 68.

die Ṛbhus von der Mittagspressung ausschliesst. Auch im Ait. Br. I 24 folgen die Rudras dem Indra, und in einem nach Çāñkh. Çr. IV 21. 11 bei der Arghazeremonie zu verwendenden Spruch sind sie *indrarājānaḥ* (die Vasus *agnirājānaḥ*, die Pitaras *yamarājānaḥ*, die Ādityas *varuṇarājānaḥ*, die Viçvedevas *prajāpatirājānaḥ*). In viel loserer Beziehung stehen sie zu ihm im Çat. Br. VIII 6. 1, 6 (VS. XV 11), und hier sind sie wieder von den Maruts getrennt, die mit Soma verbunden werden (6. 1, 8). Sonst sind die Rudras andern Göttern als Gefolge zugeteilt. In dem schon zitierten, beim Besprengen der Uttaravedi verwendeten Spruch werden sie dem Varuṇa unterstellt, bei der Spaltung der Götter in verschiedene Parteien (vgl. oben) folgen sie dem Gotte Soma und in einem beim Açvamedha zur Verwendung kommenden Hymnus ruft man sie zusammen mit der Sarasvatī an (TS. V 1. 11 h). — Dass jene Rudras zu der Zeit, in der wir uns jetzt befinden, wirklich, wenn auch nicht ganz definitiv, als eine gegenüber den Maruts selbständige Götterklasse empfunden wurden, kann man aus den nachvedischen Quellen sehen, wo der Spaltungsprozess gänzlich durchgeführt ist. Für die Maruts der Epen kennt man nicht mehr die Benennung Rudras, und diese letzteren — die immer noch elf an der Zahl sind und beim Namen genannt werden — haben nichts mit den Maruts gemein[1].

War die Verbindung zwischen den Rudras(-Maruts) und dem Gott Rudra schon im RV. allem Anschein nach rein formeller Natur, so lässt sich in den spätvedischen Texten, soweit ich habe sehen können, überhaupt keine Spur derselben mehr nachweisen. Wenn Rudra einmal im Pravargyazeremoniell *rudrahūti* benannt wird (VS. XXXVIII 16; Çat. Br. XIV 2. 2, 38) und dieses Beiwort durch "von den Rudras gepriesen" wiederzugeben ist[2], so könnten darunter sehr wohl die Dämonenscharen Rudras verstanden sein. Dagegen ist es ganz unmöglich, diese mit den in dem vedischen Ritual stets wiederkehrenden elf Rudras zu identifizieren, die ja übrigens nie mit Rudra verbunden werden. Das geht schon aus der Zahl der letzteren hervor, die, wenn auch auf gekünsteltem Wege zustandegekommen, doch sowohl

[1] Über die Maruts und die Rudras zur epischen Zeit s. Hopkins, Ep. Myth. 169 f.; 96; 172 f.

[2] Nach Mahīdhara soll *rudra* hier Lobsänger bezeichnen.

in den spätvedischen wie den nachvedischen Texten ständig wiederkehrt und also jedenfalls dahin deutet, dass man sich jene Rudras als eine kleinere, abgegrenzte Gruppe von Wesen vorstellte[1], was sich ja von den zahllosen Scharen in Rudras Gefolge nicht sagen lässt. Auch lässt sich bei den elf Rudras des Rituals gar nichts von der dämonischen Natur Rudras bemerken, vielmehr bekommt man den Eindruck, dass sie als freundliche Wesen gedacht sind. Diese Umstände sowohl als ihr festes Heimatsrecht im vedischen Ritual[2], von welchem Rudra und seine Scharen ja tatsächlich im Prinzip ausgeschlossen waren[3], bestätigen nur, was wir schon auf Grund des Vorkommens der stereotypen Zusammenstellungen Vasus, Rudras, Ādityas etc. in den Rigvedahymnen annehmen mussten, nämlich dass wir es hier wirklich mit einem eigentümlichen Ableger der Rudras-Maruts des RV. zu tun haben. — Meines Erachtens haben wir in den zuletzt hervorgehobenen

[1] Dass für sie die Zahl elf wirklich allmählich in der allgemeinen Vorstellungsweise durchdrang, kann man z. B. daraus ersehen, dass der grosse Rudratempel in Siddhapur (an der Sarasvatī) von elf den Rudras geweihten kleineren Heiligtümern umgeben ist (Arch. Survey of Western India, Vol. IX (1903) 60). Gewöhnlich versteht man im MBh. unter den Rudras die elf Gottheiten dieses Namens, nur sehr selten Rudra-Çivas dämonische Scharen. Das Letzterwähnte ist der Fall MBh. XII 284. 181 (vgl. die vorhergehenden Verse); auch XIII 14. 390? — elfhundert Rudras preisen Çiva. Der Epos kennt die elf R. als Çivas Begleiter aber auch als die des Indra und als das Gefolge Yamas.

[2] Da die vielen formelhaften Anrufungen etc., in denen die Rudras — allein oder zusammen mit den Vasus, den Vasus und Ādityas u. s. w. — im Ritual erscheinen, zu ihrer Charakteristik keinen einzigen positiven Beitrag über das schon angeführte hinaus ergeben — tatsächlich entbehrte wohl die betreffende Vorstellung fast jedes konkreten Inhaltes — sondern nur eine Probe des willkürlichen Jonglierens der Sakrifikaltechniker mit leeren Begriffen darbieten, habe ich sie in der obigen Erörterung gänzlich beiseite gelassen. Belege findet man (ausser den oben verzeichneten) z. B. TS. I 1. 11 p; 1. 13 c; 7. 11, 2; IV 1. 5 g—h; 1. 6 l; 3. 4 f.; 3. 10, 2 f.; 4. 1 b; 7. 14 i; V 5. 2, 5 f.; VII 3. 13 b; 4. 20 b (wegen der Verwendung dieser Formeln im Ritual vgl. Keith, TS. in den Anmerkungen zu den angeführten Stellen); weiter Çat. Br. I 5. 1. 17; IV 3. 5, 1 ff.; VI 5. 1, 7, 9; 5. 2, 3 f.; 5. 3, 10; VIII 3. 3, 6; 4. 2, 7 f.; 4. 3, 16; XIII 2. 6. 4 ff.; Ait. Br. II 18. 8; VI 35. 14; VIII 12. 4 ff. AV. VI 68. 1; VIII 8. 12; X 7. 22; XI 6. 13; Āçv. Gṛ. I 24. 15 ff.

[3] Den letzteren hat man, wie wir sahen, nur bei ein paar auf Rudra bezogenen Beschwörungsriten (dem Çūlagava und dem Çatarudriya) einen Platz angewiesen.

Umständen — dass die elf Rudras unzweifelhaft ihren Ursprung von den Maruts herleiten und doch niemals in Verbindung mit Rudra erscheinen — eine Bekräftigung der Lösbarkeit der von den Hymnendichtern hergestellten Beziehung zwischen diesen und Rudra bekommen.

Indessen, unter der Bezeichnung *rudrāḥ* steckt auch ein Begriff von ganz anderer Art. So benannte man Rudras dämonische Scharen. Dieser Sinn kommt sicher dem Worte zu, z. B. wenn es bei einer Gelegenheit im Somaritual (der Avabhṛtesṭi) heisst: "Mögen uns die Rudras nicht angreifen, um uns zu töten" (Caland-Henry a. a. O. 395) oder wenn TS. VII 1. 5, 4 von den Rudras gesagt wird, dass sie mordsüchtig (*ghātukāḥ*) sind[1], oder wenn man beim Agnicayana den genannten Gottheiten ein Gavīdhukāopfer[2] als Sühnspende auf einem der Altarsteine (demselben wie beim Çatarudriya) darbringt (TS. V 5. 9 i—k; Āp. Çr. XVII 12. 1 f; Baudh. Çr. X 48; Mān. Çr. VI 2. 4). Sie erscheinen hier mit Rudra eng verbunden. Am deutlichsten liegt der Sprachgebrauch im Çatarudriya vor, wo der Ausdruck von Rudras zahllosen, dämonischen Heerscharen verwendet wird, die man durch die erwähnte Zeremonie beschwören will (TS. IV 5. 1 g; 11 a, d, e, k ff.). Im Anschluss an diese Opferzeremonie spricht das Çat. Br. von der Entstehung der Rudras aus den Tränen des zerteilten Prajāpati[3], "die unzählig, zu Tausenden in diese Welten eindrangen" (*rudra* aus *rud*, weinen), IX 1. 1, 6. Die Rudras sind also am ehesten mit einem ganzen Volk von göttlichen Wesen zu vergleichen, dessen Herrscher Rudra ist. Sie erfüllen die ganze Welt, was sowohl in

[1] Der letzte Ausdruck gehört zu einem über Prajāpati und die Götterklassen Vasus, Rudras und Ādityas handelnden Mythus. Hier ist also wohl die Vorstellung von Rudras dämonischen Scharen mit dem Begriff der elf Rudras zusammengeflossen. Man darf darum nicht annehmen, dass die letzteren im allgemeinen als mörderische Wesen angesehen wurden oder dass man sie in der Tat als identisch mit Rudras Scharen auffasste, ebensowenig wie dies sich von den Maruts-Rudras des RV. oder den elf Rudras der nachvedischen Texte sagen lässt.

[2] Die Gavīdhukā gehört dem Rudra an.

[3] Als Prajāpati die Schöpfung vollzogen hat, zerfällt er in Stücke, vgl. Eggeling, SBE. XLIII p. XVII; Lévi, La Doctrine du Sacrifice 23 und die Hinweise bei Winternitz, General Index, SBE. L, unter Prajāpati p. 429 Sp. 1.

der Opferlitanei wie durch die Symbolik der Opferhandlung[1] deutlich hervorgehoben wird. Es gibt *jātāni*, Geschlechter, Kategorien, Klassen von Rudras, ganz wie von Menschen (ibid. IX 1. 1, 19). Vgl. auch TĀr. I 12. 1: *ya eko rudra ucyate asaṅkhyātāḥ sahasrāṇi smaryate na ca dṛçyate.* Man spricht von diesen Wesen als den Heerscharen Rudras (*senāḥ, rudrasenāḥ, devasenāḥ*)[2]. Im Pār. Gṛ. III 4. 8 gehen sie unter dem Namen von Rudras *jagadāḥ* (Gefolge: *anucarāḥ*, Jayarāma).

Wie hat man nun diese Rudras aufzufassen? Dass sie dasselbe dämonische Wesen wie ihr Führer und Oberhaupt Rudra haben, unterliegt keinem Zweifel, wie wir schon gesehen haben. Sie werden als fürchterlich und Mordsüchtig bezeichnet, und die mit ihnen verbundenen Riten sind Beschwörungsriten. Sie sind Bluttrinker und fressen rohes Fleisch (beim Çūlagava, s. oben S. 115 f.) — eine Eigenschaft, die deutlicher als irgend etwas anderes ihre dämonische Natur verrät. Ebenso unverkennbare Dämonencharakteristika sind ihr Schreien und Lärmen (vgl. die beim Çūlagava resp. Baudhyavihāra verwendeten Sprüche und AV. XI 2. 31) und ihre Langhaarigkeit (AV. ibid.)[3]. Was aber unter der Bezeichnung *rudrāḥ* näher zu verstehen ist, scheint nicht klar zu sein. Oldenberg spricht in seiner Rel. d. Veda (223) von den aus der Einöde, aus Berg und Wald kommenden Krankheitsgeistern: "das sind die Heerscharen oder die Geschosse des bergwandelnden Rudra"[4]. v. Schrœder sah in Rudras Scharen gemäss seiner Grundauffassung des Gottes,

---

[1] Opfer auf drei Höhenstufen, entsprechend der Erde, dem Luftraum und dem Himmel (vgl. oben S. 93 f., 120 ff.), TS. V 4. 3, 3 ff.; Çat. Br. IX 1. 1, 11 ff.; 32 ff.; Verehrungsbezeugung (*añjali*) nach Osten, Süden, Westen, Norden und aufwärts am Ende der Zeremonie, TS. IV 5. 11 l—n; Çat. Br. IX 1. 1, 38 f.

[2] AV. XI 2. 31; Çāṅkh. Çr. IV 19. 7 f.; Āçv. Gṛ. IV 8. 22; Pār. Gṛ. III 8. 11; Āp. Gṛ. 20. 5 (MP. II 18. 40 f.); Hir. Gṛ. II 9. 3 f.

[3] Lautes, lärmendes Sprechen wird im Ait. Br. II 7 zum Kennzeichen der Rakṣas gestempelt. Überhaupt wird sehr oft vom Lärmen der Dämonen, von den Dämonen als den lärmenden gesprochen. — Betreffs der Langhaarigkeit vgl. z. B. die beim Rājasūya vorkommende Zeremonie, wo man die bösen Geister durch ein Stück Kupfer abfindet, das der Adhvaryu in den Mund eines langhaarigen Menschen wirft, Hillebrandt, Rituallit. 145. Wir werden später auf diese Frage zurückkommen.

[4] So in der ersten Aufl. In der zweiten mehr unbestimmt: "das könnten die Heerscharen oder Geschosse des bergwandelnden Gottes sein".

das Seelenheer (WZKM. IX 248 ff.; Mysterium und Mimus 125). Nach HILLEBRANDT bezeichnet *rudrāḥ* ausser den Maruts "die im Gefolge des Gottes (Rudra) kommenden, überall sich zeigenden Geister und Dämonen, die ein Teil seines Wesens sind, die seine Wirkungen, Ungemach und Krankheiten bedeuten" . . . "Während die erwähnten 'Scharen' nur soviel Teile oder Vielheiten seines Wesens sind, kommt den Maruts der Name aus einem andern Grunde zu . . ." (VM. III 301, 302)[1].

Es kann nicht bezweifelt werden, dass die Ausdrücke "Rudras", "Rudras Scharen" in den spätvedischen Texten einen sehr umfassenden Begriff bezeichnen. Wir haben schon in einem früheren Zusammenhang gewisse Umstände hervorgehoben, die ganz bestimmt dahin deuten, dass man hinter den betreffenden Benennungen nicht eine einheitliche Gruppe oder Klasse von Wesen wie z. B. die Maruts des RV. oder die Rudras des vedischen Rituals suchen darf, sondern dass sie vielmehr als Bezeichnungen einer bunten Schar von Dämonen und unheimlichen Wesen aller Art zu verstehen sind[2], die als das Gefolge oder das Volk des grossen Dämonengottes gedacht wurden. Aus dem letzterwähnten Verhältnis sowohl als ihrer intimen Verwandtschaft mit Rudra, der ja selbst kaum etwas anderes als ein Dämon von riesenhaften Dimensionen ist, erklärt sich die Benennung *rudrāḥ*. Damit meinte man schlechthin das Dämonenvolk. So erklärt es sich, dass TS. VI 1. 1, 1 und TĀr. V 8. 4 f. die Rudras als eigene Wesensklasse (im Norden) neben Göttern (im Osten), Pitaras (im Süden) und Menschen (im Westen) erscheinen[3].

---

[1] Bedeutet HILLEBRANDTS Definition, dass die Rudras als eine besondere Klasse von Wesen aufzufassen sind, die so zu sagen dem Rudra, durch eine Vervielfältigung seines Wesens, ihr Entstehen verdankt, und ohne ihn keine Existenz haben würde?

[2] Vgl. S. 117 Anm. In dieselbe Richtung deutet die Vorstellung von Klassen, Kategorien von Rudras (oben).

[3] Vgl. z. B. die TS. II 4. 1, 1 gegebene Einteilung, wo die Asuras, Rakṣas und Piçācas (d. h. die Dämonenwelt) den Göttern, Pitaras und Menschen als feindliches Lager gegenübergestellt werden. In der Bṛhadār. Up. V 2. 1 ff. zerfallen die dem Prajāpati entsprungenen Wesen in die Kategorien Devas, Asuras (Dämonen) und Menschen. Im MBh. V 156. 20 sind die Bewohner der Welt Götter, Asuras und Rakṣas, und Menschen. Die Rudras entsprechen in dem angeführten Schema den Asuras-Rakṣas-Piçācas in der TS., den Asuras in dem Upaniṣadbeleg und den Asuras-Rakṣas in der MBh.-Stelle.

In derselben Weise ist der Ausdruck MS. I 8. 4 (p. 120. 11 f.) aufzufassen, wo berichtet wird, dass die Rudras die Kräuter vergifteten (*oṣadhīr vā imā rudrā viṣeṇāñjan*), so dass das Vieh nicht weiden könnte und die Götter zu Prajāpati fliehen mussten, um Hilfe zu bekommen — vgl. Çat. Br. II 4. 3, 2 ff., wo dasselbe Motiv wiederkehrt, nur mit dem Unterschied, dass es hier die Asuras sind, welche die Gewalttat begehen. Rudras sowohl als Asuras bezeichnen die Dämonenwelt im ganzen, deren Rivalität mit den Göttern in den Brāhmaṇas ein stehendes Thema bildet[1]. Derselbe Begriff steckt wohl im Ausdruck auch Kauç. S. 59. 29, wenn es heisst, dass ein *svastyayanakāma* den Rudras seine Verehrung bringen solle (d. h. er bringt der Dämonenwelt als dem Volk Rudras seine Huldigung). Die Svastyayanahandlungen wurden ja, wie wir sahen (vgl. oben 120 ff.), mit Opfern an das Dämonenvolk verbunden.

Was wir in Rudras Heerscharen zu sehen haben, ergibt sich indessen am deutlichsten aus seiner Benennung Bhūtapati, denn durch diesen Namen wird Rudra als D ä m o n e n f ü r s t bezeichnet.

Bhūtapati ist offenbar ein sehr alter Beiname des Rudra (Bhava-Çarva).

AV. XI 2. 1:

bhávāçarvau mṛḍátaṃ mābhí yātaṃ bhū́tapatī páçupatī námo vām |

Auf denselben Namen spielt auch der schon besprochene[2] Mythus von Prajāpatis Inzest mit seiner Tochter, Ait. Br. III 33, an. Prajāpati stellt seiner eigenen Tochter nach, um sich mit ihr zu vereinigen. Die Götter sehen ihn: “Unerhörtes tut Prajāpati“. Aber sie finden niemand, der ihn bestrafen könnte. “Da trugen sie ihre furchtbarsten Gestalten (*tanvaḥ*) zusammen. Diese wurden zu ’dem Gott’ (*eṣa devaḥ*, d. h. Rudra). Darum hat er jenen das Wort *bhūta* enthaltenden Namen. Wer diesen Namen von ihm kennt, er wird (*bhavati*). Die Götter sprachen zu ihm: ’Unerhörtes hat Prajāpati getan. Durchbohre ihn!’ ’Ja’, sagte er, ’aber ich will mir von euch eine Gabe erwählen’. ’Wähle’. Und er wählte als Gabe die Oberherrschaft über die Rinder.

---

[1] Als zusammenfassende Namen der dämonischen Mächte begegnen dabei, wie bekannt, die Ausdrücke Asuras und Rakṣas.

[2] Oben S. 30.

Darum hat er jenen Namen, der das Wort *paçu* enthält. Viehbesitzer wird derjenige, welcher diesen seinen Namen kennt". — Rudra durchbohrt dann Prajāpati.

Der Ausdruck *bhūtavan nāma* kann nur auf den Namen Bhūtapati gehen, ebenso wie *paçuman nāma* ganz sicher Paçupati bezeichnet, bekanntlich ein überaus gewöhnliches Epitheton von Rudra. Man vergleiche Sāyaṇa zur betreffenden Stelle: *tat tasmād eva kāraṇād asya rudrasyaital lokaprasiddham bhūtavad bhūtaçabdopetaṃ nāma sampannam, bhūtapatir iti bhūtavan nāma.* Auch ist kein anderer von *bhūta* gebildeter Name Rudras belegt als Bhūtapati. Offenbar waren sowohl Bhūtapati als Paçupati gewöhnliche und wohlbekannte Namen von Rudra zu der Zeit, da das angeführte Namenaition verfasst wurde. Man brauchte sie nur anzudeuten[1]. — Andere Belegstellen sind: Āp. Çr. III 4. 8 (angeführt oben S. 53) und Baudh. DhS. III 6. 6, wo er unter dem Namen *bhūtānām adhipatiḥ* bzw. *bhūtādhipati* geht, und Çāṅkh. Çr. S. IV 20. 1, wo er folgendermassen angerufen wird: *bhūpate bhuvapate bhuvanapate bhūtapate bhūtānāṃ pate mahato bhūtasya pate mṛḷa no dvipade ca catuṣpade ca paçave* etc.

BR. gibt für *bhūtapati* die Bedeutung: "Herr der Wesen, namentlich böser Wesen" an; B.: "Herr der Wesen, insbes. der bösen. Auch. Bez. Rudra-Çivas, Bhavas, Çarvas und Agnis". Whitney-Lanman, AV. (zu XI 2. 1) gibt das Wort mit dem neutralen Ausdruck "lord of beings" wieder, ohne sich über seine Bedeutung näher auszusprechen[2]. In derselben Weise übersetzt Bloomfield (SBE. XLII), fügt aber zu AV. II 14. 4 — *bhūtapatir nirajatv indraç cetaḥ sadānvāḥ* etc. — in dem Kommentare folgende Anmerkung hinzu: Sāyaṇa glosses bhūtapátir correctly, bhūtānāṃ pālako rudraḥ. The word bhūta here suggests more narrowly 'evil beings'". Muir (OST. IV 279) und Bhandarkar (Vaiṣṇavism and Śaivism 104, 115) deuten dagegen den Namen als "lord of spirits".

Als stehender Beiname, nicht nur zufälliges Epitheton, von Rudra muss Bhūtapati einen bestimmten Sinn gehabt haben. Es handelt sich darum, was man in das erste Glied der Zusam-

[1] Die Übersetzung Haugs (The Aitareya Brahmanam of the Rigveda, Bombay 1863), die einen Namen Bhūtavant aus dem Text herausliest (desgleichen Eggeling, SBE. XII 209[2]; 284[1]), beruht auf einem Lapsus.

[2] AV. XI 6. 21 wird es mit "lord of existences" übersetzt (Whitney).

mensetzung hineinlegen soll. Man kann ihm die allgemeine Bedeutung "Wesen" beilegen und dann den Namen Bhūtapati, "Herr der Wesen, Herr aller Wesen", entweder als eine verschönernde Übertreibung verstehen, dem Bestreben entsprungen, den gefürchteten Gott mit demütiger und schmeichelnder Rede zu beschwichtigen, oder denselben als einen Ausdruck der in gewissen Kreisen tatsächlich herrschenden Vorstellungen von Rudra auffassen. — Oder man kann *bhūta* den speziellen Sinn "Bhūtas": böse, unheimliche Wesen, Gespenster, Kobolde oder ähnliches geben, was dem nachvedischen Sprachgebrauch entspricht. Hat das Wort diese letztere Bedeutung, dann drückt die Benennung Bhūtapati eine ganz andere Seite des Gottes aus, nämlich seine schon besprochene Eigenschaft, Führer und Beherrscher dämonischer Scharen zu sein, wie wir gesehen haben einen der hervorstechendsten Züge des spätvedischen Rudratypus. In der Tat kann kein Zweifel darüber bestehen, dass dies der Sinn des Namens ist, um so mehr weil derselbe in der erwähnten Bedeutung eine stehende Bezeichnung für Çiva ist. Nun steht es indessen leider mit dem Begriff *bhūta* ebenso wie mit dem Begriff *rudrāḥ*; es steht nicht fest, was man eigentlich in ihn hineinzulegen hat, am allerwenigsten für die vedische Zeit, wo der Ausdruck — in der vorliegenden Literatur — sehr spärlich vorkommt und wo jede Untersuchung über denselben fehlt[1] Eine solche wird also notwendig, ehe wir die Bezeichnung Bhūtapati für unsre Charakteristik von Rudra verwerten können.

Im modernen Sprachgebrauch ist *bhūt* in der oben angeführten Bedeutung ein geläufiger Ausdruck und wird sicher unterschiedslos von der Geister- oder Dämonenwelt im ganzen gebraucht[2]. Nach J. M. Walhouse, On the Belief in Bhutas, Devil

[1] Hopkins hat in seinem Ep. Myth. 36 ff. die Bedeutung des Wortes im epischen Sprachgebrauch erörtert, s. Weiteres unten.

[2] Wenn ich die Untersuchung über den genannten Begriff an den modernen Volksglauben und dessen Terminologie anknüpfe, so geschieht das in der Überzeugung, dass wir hier eine Quelle ersten Ranges für unsere Kenntnisse der vedischen Verhältnisse besitzen, eine Auffassung, deren Berechtigung, wie ich hoffe, sich z. T. schon aus dem vorhergehenden ergeben hat. Das grosse Beharrungsvermögen, das die religiöse Vorstellungsmasse der breiteren volkstümlichen Schichten kennzeichnet, und zwar um so mehr, je weniger die letzteren von den auflösenden und neuschaffenden Kräften, der von den höheren Klassen der Gesellschaft getragenen Kulturentwicklung beeinflusst sind,

and Ghost Worship in Western India 408, bezeichnen Bhūta, Preta und Pisācha im modernen Sprachgebrauch verschiedene Klassen böser Geister menschlichen Ursprungs. Doch wird, sagt er, die erste Benennung gewöhnlich von allen drei Klassen gebraucht und "vulgarly" auch von den sieben Klassen, in welche die übrige niedere Götterwelt zerfällt, d. h. von niederen Götterwesen überhaupt[1]. Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 241 f. führt als die Meinung einiger Autoritäten an, ein Bhūta sei "a spirit emanating from a man who has died a violent death either by accident, suicide, or capital punishment, and has not had proper funeral ceremonies performed afterwards". Nach seinen eigenen Untersuchungen aber wird der Ausdruck in der Regel von "demons and ghosts indifferently" verwendet, vgl. auch seine Anm. S. 234. Dieselbe Auffassung des Sprachgebrauches scheint Dubois zu vertreten, p. 644: "These spirits — nämlich "invisible and malicious spirits" ganz allgemein — are called by the generic name of *bhootams*, which also means elements". Nach Grierson, Bihâr Peasant Life § 1458 bezeichnet das Wort "a ghost or goblin generally". Nach Molesworth, Marāṭhī and English Dictionary soll es bedeuten: "1) a goblin or fiend, a malignant spirit haunting cemeteries, lurking in trees, animating carcasses and devouring human beings; sometimes applied to a god or the inhering spirit of an idol; 2) the spirit or shade of a deceased person, a ghost, an apparation; 3) a demigod of particular class". Shakespears Hindūstānī and English Dictionary gibt für *bhūt* die Bedeutung "demon, goblin, fiend, ghost, apparition". F. A. Steel, Panjab Notes and Queries Bd. 1 p. 126 Sp. 2 definiert *bhūta* als "a goblin purely malicious". Nach Crooke, PR. I 234, ist *bhūt* ein allgemeiner Ausdruck, der viele Klassen von "evil spirits" um-

---

lässt uns erwarten, schon in vedischer Zeit in vielem dieselben Erscheinungen zu finden wie in der modernen Volksreligion, und speziell auch, wie hier bei *bhūta*, hinter den gleichen Benennungen die gleichen Vorstellungen anzutreffen. Der heutige Volksglauben bietet auch den Vorteil, dass er direkt zugänglich ist, während in den literarischen Quellen die volkstümlichen Vorstellungen und Bräuche, in dem Masse wie sie dort Platz erhalten haben, in einem vermittelten und oft entstellten Zustande vorliegen.

[1] Die hinduistische Theorie teilt die untere Götterwelt in zehn Klassen, von denen drei Geister menschlichen Ursprungs umfassen.

fasst, d. h. indessen von bösen Geistern abgeschiedener Menschen, vgl. z. B. pp. 230 ff., 242 ff. und die Überschrift des ganzen Kapitels: "Worship of the malevolent Dead". "The proper Bhūt is the spirit emanating from a man who has died a violent death, either by accident, suicide, or capital punishment". Deutlicher als in der eben angeführten Arbeit ergibt sich Crookes Auffassung des betreffenden Ausdrucks aus Enc. of Rel. and Eth. IV 602 Sp. 1, Art. "Demons and Spirits (Indian)", wo er den Umfang des Begriffes dahin bestimmen zu wollen scheint, dass er nur Geister menschlichen Ursprungs umfasse. Von "(a) *Non-human spirits or fiends*" unterscheidet er nämlich "(b) *Human spirits*", die mit einer allgemeinen Bezeichnung *bhūtas* genannt werden: "The second and much more important class of evil spirits is that of the ghosts of human beings, known collectively as *Bhūta* (Skr. rt. *bhū*, 'to become, be'). In contradistinction to the fiends or non-human spirits, these are the malignant spirits of men, which for various reasons cherish feelings of hostility to the human race, and, if not expelled or propritiated, do endless mischief . . . In S. India three terms are used to designate these spirits — *Bhūta*, *Preta*, *Piśācha*, the first name being ordinarily applied to all three classes" (vgl. Walhouse, oben). Hierzu muss indessen bemerkt werden, dass der Verfasser in seiner PR. die verschiedenen Dämonengattungen allem Anschein nach einzig nach dem Gesichtspunkte von abgeschiedenen Seelen behandelt, die ihr Leben unter derartigen Existenzformen fortsetzen, vgl. seine Besprechung der Begriffe Rākshasa, Piçācha, Dānava, Daitya u. s. w. — wegen des erstgenannten I 233; 246 ff.; 250 ff. — die alle ihren Platz unter der Rubrik "Worship of the Malevolent Dead" (I 230 ff.) bekommen haben. Mit anderen Worten, er scheint fast der Auffassung zu sein, dass diese verschiedenen Dämonenklassen im modernen Volksglauben ausschliesslich den Charakter von Seelenwesen haben[1], was erklärlich ist, da die Grenze zwischen verschiedenen Naturgeistern einerseits und eigentlichen Seelen andrerseits tatsächlich eine sehr fliessende sein muss, besonders seitdem der Seelenwanderungsglauben in dem

[1] Doch werden die Rākṣasas, Dānavas und Daityas nach Crooke, Enc. of Rel. and Eth. a. a. O. unter (a) immer noch wie zu älteren Zeiten auch als Naturwesen aufgefasst.

Volksbewusstsein fest eingewurzelt ist. Scheidende Seelen können beliebige Dämonenwesen werden. Man muss hier auch den ganz ausserordentlich breiten Raum in Betracht ziehen, den der Seelenkult — unter verschiedenen Formen — im heutigen Volksglauben einnimmt, vgl. Monier Williams a. a. O. 239 ff.; Crooke, PR. die Kap. IV u. V im ersten Bande und Enc. of Rel. and Eth. a. a. O. Nach M. W. sei es "chiefly to those demons whose existence is derived from the departed spirits of human beings that adoration and propitiation are commonly offered". Dieser Umstand muss natürlich die Identifizierung abgeschiedener Seelen, Heroen, Heiligen mit Gottheiten von eigentlich ganz anderem Charakter und Ursprung in hohem Masse haben fördern helfen. So wird der allgemein verehrte Dämonen-Gott Bhairon in Benares von seinen Verehrern als "the deified Magistrate of the city" angesehen (Crooke, a. a. O. I 109 f.) die Erdgottheit Bhūmiya wird an vielen Orten mit dem Urahnen des Stammes oder dem Grundleger des Dorfes identifiziert (Crooke I 106 f.; Monier Williams, a. a. O. 243). — Tatsächlich verwendet Crooke selbst den Ausdruck *bhūt* — und er folgt wohl dabei der volkstümlichen Terminologie — in einer Weise, die es auszuschliessen scheint, dass darunter nur an Geister toter Menschen zu denken wäre, man vergleiche z. B. PR. I 239 ff., 284 ff., 291 ff., II 308 ff. und mehrere andere Stellen.

In der Tat kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, dass wir in der betreffenden Bezeichnung einen sehr allgemeinen Ausdruck haben, der von allerlei Geistern und Dämonen verwendet wird[1]. So beispielweise in *bhūtaçuddhi*, was eine bei der Durgāpūjā in Bengalen zu vollziehende (einleitende) Zeremonie bezeichnet, wo man, wie wir sahen (oben S. 120 Anm.), durch verschiedene Formeln und Manipulationen nach allen Himmelsgegenden hin die Dämonen vertreibt. Diese finden sich nämlich heutzutage ganz wie zur vedischen Zeit regelmässig bei den Opfern der Götter ein, um etwas dabei mit abzubekommen[2]. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass *bhūta* hier einen spezielleren Sinn haben sollte als das vedische *rakṣas*, das bei den

---

[1] So fasst auch Hopkins denselben auf, Ep. Myth. 36.

[2] Crooke, PR. I 237, 243.

entsprechenden Handlungen im vedischen Ritual der stehende Ausdruck für das Dämonenvolk insgemein ist. Dieselbe allgemeine Bedeutung ist dem Worte beizulegen, wenn es an der Westküste Indiens von den verschiedenen lokalen Gottheiten verwendet wird (WALHOUSE a. a. O. 411 ff.), vgl. *bhūtasthān* als Bezeichnung der ihnen errichteten Heiligtümer[1]. Oder sollten diese Gottheiten wirklich insgesamt als Geister verstorbener Menschen gedacht sein?

Welchen Sinn das Wort *bhūta* im epischen Sprachgebrauch hat, lässt sich nicht ohne weiteres sagen. Zwar dass der Ausdruck[2] als Bezeichnung irgend welcher Wesen mit ausgeprägt dämonischen Kennzeichen ganz gebräuchlich ist, steht ausser allem Zweifel. Dagegen scheint der Terminus nicht dieselbe allgemeine Bedeutung wie in der modernen Sprache zu haben, sondern nur eine gewisse Klasse des Dämonenvolks neben anderen zu umfassen. Man vgl. die bei SÖRENSEN in seinem Index to the MBh. verzeichneten Belege. Ich ziehe einige Belege zur Charakterisierung der epischen Bhūtas an. Sie sind unheimliche, kannibalische und blutdurstige Wesen. Sie folgen dem Kriegsheere, begierig nach Blut, Rām. VII 100. 23 (Krishnacharyas Ed., HOPKINS a. a. O. 37). Bei der grausamen Ermordung Dhṛṣṭadyumnas durch Açvatthāman bei Nacht glauben die Frauen und die Wache des Königs, dieser sei von einem Bhūta überfallen und wagen deshalb nicht aufzuschreien, MBh. X 8. 25 f. Bhūtas, Piçācas, Rakṣas "und andere Nachtwandler" (*niçācara*)

---

[1] "The general buildings dedicated to these demons are called Bhūtastāns and when dedicated to one of the superior, or very popular Bhūtas, sometimes of considerable size; but far more commonly a small plain structure, four or five yards deep, by two or three wide, with a door at one end, covered by a portico supported on two pillars, with a thatched roof etc. . . . Inside the Bhūtastān there is usually a number of brass images roughly made in human shape, or resembling animals such as pigs, tigers, fowls, etc. . . . The Bhūtas themselves are usually represented by mere rough stones. . . . These rustic fanes are thickly scattered over the face of the country in very various situations — under a green tree on hillsides, down in hollows, in jungles, on plains, by roadsides, in villages amid ricefields, but always on a small plot of waste ground" (a. a. O. 412 f.).

[2] *bhūta,* mask. oder neutr., gewöhnlich das letztere, aber auch dann mitunter mit maskulinischem Attribut (HOPKINS). Man vergleiche wegen des doppelten Genus *rákṣas* n., *rakṣás, rākṣasa* m. Unhold; zu der neutr. Form z. B. ved. *vṛtra* n. Unhold und altnord. u. schwed. *troll*, norw. *trold* n., Bezeichnung von allerlei Unholden.

tun zusammen mit Raubtieren und Aasvögeln sich gütlich an den Leichen des Schlachtfeldes, nach Beendigung des grossen Kampfes, MBh. XI 16. 12. In dieser Situation treten die Bhūtas der Epen oft auf (Hopkins). Wie im obigen Belege und gleich anderen Dämonen wird ihnen häufig das Beiwort *naiçāni, naktaṃcarāṇi, niçācarāṇi* beigelegt (Hopkins). Menschen können von Bhūtas besessen werden: *bhūtopahatacitteva, bhūtopasṛṣṭeva* (Rām. Gorr. II 58. 34; 60. 1); *bhauta*, von einem Geiste besessen, verrückt (BR.). Als Gegenstand religiöser Verehrung werden die Bhūtas in der Bhagavadgītā zusammen mit den Pretas auf die tiefste Stufe der göttlichen Wesen gestellt: die sattvaartigen Menschen dienen den Göttern, die rajasartigen den Yakṣas und Rakṣas und die tamasartigen den Pretas und Bhūtas, Bhagavadg. 17. 4. Bhagavadg. 9. 25 nennt Vehrerer der Götter, der Pitaras, der Bhūtas und des Bhagavant. Man bringt ihnen Opfergaben, und sie haben ihren Platz im häuslichen Kult: *yo dattvātithibhūtebhyaḥ pitṛbhyaçca dvijottamaḥ çiṣṭāny annāni yo bhuñkte kiṃ vai sukhataraṃ tataḥ*, MBh. III 193. 32 f. Bhīṣma verbeugt sich, ehe er zu Bett geht, vor Brahmanen, Pitaras, Göttern, nachtwandelnden Bhūtas (*naktaṃcarāṇāṃ bhūtānām*) und Fürstlichen, MBh. V 183. 1 f. Sītā wartet ihnen in der Wildnis mit Balis auf, Rām. II 95. 36 (Hopkins). MBh. XIII 98. 55 werden Götter, Yakṣas, Menschen, Bhūtas und Rakṣas als Wesen genannt, denen man Bali opfert; vgl. ibid. 31 und 61. — Mit Çiva sind die Bhūtas intim verbunden. Er ist ihr Herr: *bhūtapati*, z. B. MBh. III 38. 32; *bhūtamaheçvara* Rām. Gorr. I 38. 3. Arjuna wird während der Meditation nach dem Berge versetzt, auf dessen Gipfel Çiva weilt, und sieht *pārvatyā sahitaṃ devaṃ bhūtasaṃghaiçca bhāsvaraiḥ*, MBh. VII 80. 40. MBh. XIV 65. 9 werden bei einem Opfer an Çiva, Kubera und andere Dämonengötter auch die Bhūtas bedacht. Vgl. weiter Rām. (Gorr.) VI 35. 3: *bhūtair vṛto rudra ivāmareçaḥ* und die bei BR. aufgenommenen, aus dem MBh. und anderen Quellen belegten Namen und Beiwörter des Çiva, die auf dieselbe Gefolgschaft des Gottes anspielen: *bhūtapatiḥ sabhūtaḥ, bhuteçvara, bhūteça, bhūtarāj, bhūtanātha, bhūtabhartar, bhūtavāhana, bhūtavāhanasārathi*. MBh. X 7. 15 ff. wird eine sehr ausführliche Beschreibung dieses Bhūtagefolges des Çiva gegeben. Durgā ist *bhūtanāyikā*, Führerin von Bhūtas. Nicht nur Çiva (und seine Gemahlin), auch andere dämonischen Götter sind Bhūtafürsten. Kubera ist

bhuteça (Hopkins a. a. O. 142). Skanda-Kumāra ist Gebieter der Bhūtas, *bhūtānāṃ prabhuḥ*, MBh. XII 122. 32; Herr der Bhūtas, *bhūteça*, III 232. 3. MBh. III 229. 43 tritt er von Heerscharen von Bhūtas aller Art umgeben auf, *sarvabhūtagaṇair vṛtaḥ*. Viṣṇu schuf Virūpākṣa zum Aufseher über die Bhūtas und Mütter, *bhūtamātṛgaṇādhyakṣa*, wie Yama zum Herrscher der Pitaras, MBh. XII 207. 34 f. Und auch der Todesgott tritt von ihnen umgeben auf: *parivṛto bhūtair dehavadbhir ivāntakaḥ*, Rām. (Gorr.) VI 36. 6.

Es wurde aus mehreren der obigen Belege ersichtlich, dass die Bhūtas eine gewisse Klasse von Dämonen ausmachten. So werden sie auch von den jainistischen Dogmatikern aufgefasst, die sie in ihrem Tableau über die Götter als besondere Gruppe neben Piçācas, Yakṣas, Rākṣasas, Kinnaras, Kiṃpuruṣas, Mahoragas, Gandharvas, unter die Vyantaras einreihen[2]. Betreffs der buddhistischen Texte begnüge ich mich vorläufig mit ein paar Belegen, die eine mit der obigen analoge Verwendung des Wortes verbürgen. Petav. III 5. 2, hausen sie zusammen mit Yakkhas auf einem Leichenacker, wie bekannt einem Aufenthaltsort unheimlicher Wesen aller Art. "Abhidhānappadīpikā 13. enumerates Bhūtas (masc.) among the demigods (gandhabbas, yakkhas, etc.)", Childers, Dictionary of the Pali language unter *Bhūto*.

Es lässt sich indes nicht bezweifeln, dass der Ausdruck zu der Zeit, um welche es sich hier handelt, sowohl im Sanskrit wie im Pāli nebst dem angegebenen auch einen viel umfassenderen Sinn gehabt hat, wie man es auf Grund des modernen Sprachgebrauchs vermuten möchte.

Dies ergibt sich z. B. ganz deutlich aus dem medizinischen Fachausdruck *bhūtavidyā*, der bei den alten Autoritäten der Medizin[3] eines der acht Fächer (*aṅga*) bezeichnet, in welche diese Wissenschaft zerfällt. Bei Suçruta I 1. 4[4] wird *bhūtavidyā*

---

[1] Diese *sarvabhūtagaṇāḥ* sind offenbar mit Skandas *devasenāḥ*, seiner göttlichen Armee, in v. 42 identisch.

[2] Über die Vyantaras und die Bhūtas in der Jaina-Dogmatik s. Jacobi, Enc. of Rel. and Eth. IV 608 Sp. 1 f. und Kirfel, Die Kosmographie der Inder 261, 272 ff. Nach Uttarādhyāyana XXXVI 204 sind die Vyantaras Waldwesen.

[3] Carakasaṃhitā, Suçrutasaṃhitā, Aṣṭāṅgasaṃgraha, Aṣṭāṅgasaṃhitā, Jolly, Medicin 13.

[4] Ed. Srī Madhusūdhana Gupta I p. 2.

folgendermassen definiert: *bhūtavidyā nāma devāsuragandharvayakṣarakṣaḥpitṛpiçācanāgagrahādyupasṛṣṭacetasām çāntikarmablaiharaṇādigrahopaçamanārtham.* Der Terminus bezeichnet also den Zweig der Medizin, welcher davon handelt, wie man Personen, welche von Deva-, Asura-, Gandharva-, Yakṣa-, Rakṣa-, Pitar-, Piçāca- und Nāgagrahas besessen sind, durch Sühnungshandlungen, Baliopfer u. s. w. kurieren soll[1]. Vgl. Suçr. I 3. 10 (a. a. O. I p. 11):

amānuṣaniṣedhaçca tathāpasmāriko 'paraḥ |
unmādapratiṣedhaçca bhūtavidyā nirucyate ||

Hier hat *bhūta* offenbar seinen spezielleren, konkreteren Sinn von "gewissen übernatürlichen Wesen" — nicht Wesen im allgemeinen — während man jedoch dem Ausdruck einen erheblich weiteren Umfang als in den obigen Belegen beilegen muss. "Dämonen" oder "niedere Wesen", vielleicht "böse Wesen", wird dem Sinne des Wortes am nächsten kommen[2], d. h. eben solche Wesen, von welchen die Suçrutasaṃhitā in der obigen Definition ein Verzeichnis gibt. Zu diesen Bhūtas nun werden auch Devas gerechnet, was indes nicht besagt, dass der Sprachgebrauch mit dem Ausdruck *bhūta* die Vorstellung jedes beliebigen übernatürlichen Wesens verband. Denn die bezeichneten Devas (Devagrahas) sind gewiss nicht mit den himmlischen Göttern des Rigveda und des brahmanischen Rituals zu identifizieren oder ihnen gleichzustellen, sondern gehören zu einer dämonischen oder wenigstens entschieden niederen, volkstümlichen Götterklasse, die im neuindischen Volksglauben zahlreich vertreten ist und die sich vom Dämonenvolk insgemein kaum anders unterscheidet als durch stärkere Individulisierung und beträchtlichere Dimen-

---

[1] Wegen des Begriffs Graha vgl. oben S.

[2] Ein schlechter Sinn haftet, wie wir sehen werden, nicht notwendig dem Worte an, wenngleich es gewöhnlich einen solchen gehabt zu haben scheint. Das Letztere kann hier der Fall sein, wenn man an speziell übelgesinnte Wesen gedacht hat, zu deren Natur es gehört, dem Menschen nachzustellen und ihn zu schädigen. Aber der Ausdruck kann sich auch auf niedere Wesen ganz im allgemeinen beziehen (vgl. das mit *bhūtavidyā* äqvivalente *devajanavidyā*, wo *devajana* diese Bedeutung hat), von denen ein grosser Teil für böse oder unzuverlässig gehalten wurde (vgl. Walhouse a. a. O. 408) und die wohl sämtlich in den Menschen fahren konnten, auch die, welche nicht direkt böse waren.

sionen ihrer einzelnen Repräsentanten, die sich dadurch von der grossen kollektiven Menge abheben[1].

Die bei dem Ausdruck Bhūtavidyā deutlich hervortretende Bedeutung von *bhūta* wird durch das Wort *bhūtonmāda*, Besessenheit, bestätigt, denn darunter versteht man offenbar nicht die durch Dämonen einer gewissen Art hervorgerufene Besessenheit, sondern die durch beliebige dämonische Wesen bewirkte, vgl. Jolly, a. a. O. 122[2]. In derselben Weise soll das Wort zweifelsohne Suçr. I 45 (I p. 181, 20) aufgefasst werden, wenn gesagt wird, dass mehr als elfhundertjähriges *ghṛta* das Vermögen hat, alles, was Bhūtas heisst, zu verscheuchen (*sarvabhūtaharam*).

Nach Jolly a. a. O. 10 u. 11, müssen die Caraka-Saṃhitā und die Suçruta-Saṃhitā, die ältesten der oben genannten medizinischen Urkunden, in ihrem hauptsächlichen Bestande spätestens im 7. Jahrhundert bzw. vor 650 schon existiert haben — aber das medizinische System, der Āyurveda, mit seinen acht Aṅgas, darunter Bhūtavidyā, ist viel älter. Schon von Caraka und Suçruta wird die Entstehung des Āyurveda in eine mythische Vorzeit verlegt. Er wurde zuerst von Brahman entdeckt, von diesem dem Prajāpati übergeben u. s. w. und wird als ein Upāṅga zum Atharvaveda gerechnet. Eines der acht Fächer nun dieser Wissenschaft war offenbar demjenigen Zweige der Medizin gewidmet, den wir am besten mit "Dämonologie" bezeichnen können[3], und auch sein Name Bhūtavidyā muss also wenigstens

---

[1] Vgl. Kap. V.

[2] Aus *bhūtavidyā* allein kann man vielleicht nicht mit völliger Sicherheit den obigen Schluss betreffs des Umfanges des Begriffs Bhūta ziehen. Suçrutas Definition bezieht sich ja nicht unmittelbar auf *bhūta*, sondern auf *bhūtavidyā*, und dies ist nicht ganz ohne Bedeutung für die betreffende Frage. Man könnte sich etwa denken, dass *bhūta-* in dem alten Fachausdruck *bhūtavidyā* — er findet sich schon in der Chāndogya-Upaniṣad — in einer älteren und weiteren Bedeutung erhalten worden sei, während das Wort zu der Zeit, in der wir uns jetzt befinden, nur eine gewisse Dämonenklasse bezeichnet habe. Oder Bhūtavidyā war von Hause aus eigentlich Kenntnis gewisser dem Menschen besonders gefährlicher Wesen und der Mittel zu ihrer Abwehr und wurde dann als terminus technicus für Dämonologie überhaupt gebraucht.

[3] Die übrigen sind nach Jollys Übersetzung a. a. O. 13: grosse Chirurgie, kleine Chirurgie, Behandlung der Krankheiten des Körpers, wie Fieber u. dgl., Kinderheilkunde, Toxikologie, Elixiere, Aphrodisiaca.

zur Zeit der Entstehung dieses Systems den gleichen allgemeinen Sinn gehabt haben.

Derselbe Begriff steckt nun auch unzweifelhaft in dem Pāli-Wort *bhūtavijjā*. Der Ausdruck findet sich im Dīghanikāya I 1. 21 in einem Verzeichnis verschiedener Künste und Wissenschaften. Zwar erfährt man aus dem dortigen Zusammenhange nichts über die Bedeutung des Wortes, aber diese ergibt sich aus dem Ausdruck *bhūtavejjo*, auf den Franke, um seine Übersetzung von *bhūtavijjā*[1] zu motivieren, verweist, und welcher Jā. III 511 Z. 25 f. einen Beschwörer bezeichnet, wie es der Zusammenhang in anschaulicher Weise ersichtlich macht. Ein altes Weib nimmt ihre Zuflucht in eine Höhle, wo ein Räuber sein gestohlenes Gut verborgen hatte. Als dieser zur Höhle zurückkehrt und das Weib erblickt, hält er sie für eine Yakkhinī und begibt sich zu einem *bhūtavejjo*, der ihm behilflich sein solle, die Unholdin zu beschwören. Dieser kommt, spricht einen Zauberspruch aus und tritt sodann in die Höhle. — Hier hat *bhūta* gewiss dieselbe allgemeine Bedeutung wie oben in *bhūtavidyā*[2]. — So ist es auch im Khuddakapāṭha VI 1—2 der Fall:

1. *yānīdhā bhūtāni samāgatāni*
bhummāni vā yāni va antalikkhe
sabb'evabhūtā sumanā bhavantu
atho pi sakkacca' suṇantu bhāsitaṃ

2. *tasmā hi bhūtā nisāmetha sabbe*
mettaṃ karotha manusiyā pajāya
divā ca ratto ca haranti ye baliṃ
tasmā hi ne rakkhatha appamattā

1. "Alle Dämonen, die hier versammelt sind, die welche auf der Erde wohnen und die welche in der Luft hausen, mögen alle diese D. sich freuen. Hören sie meiner Rede aufmerksam zu. 2. Also höret, Ihr allen Dämonen! Zeigt Freundschaft gegen

---

[1] "Kunst der Bannung böser Wesen" (Quellen der Religionsgeschichte Bd. 4 S. 15). Rhys Davids, Sacred Books of the Buddhists II 18 übersetzt "laying ghosts". Childers gibt die Übersetzung "Knowledge of spirits or demons, exorcism" und als Belegstelle Mah. 232 (= The Mahavanso. Ed. by the Hon. George Turnour Esq., Colombo 1837).

[2] Man vgl. auch *bhūtapo*, Mahāvaṃsa 49, nach Childers "a yakkha Chief or King".

das Geschlecht der Menschen, die bei Tag und bei Nacht Opfer bringen! Darum wachet aufmerksam über sie". — Dieselbe Bedeutung hat man vielleicht dem Ausdruck auch in der Benennung *manussabhūto* beizulegen, wenn dieselbe, wie im Petav. I 11. 2, von Pretas verwendet wird: "Bhūtas, Geister, die (gestorbene) Menschen sind". Das letzte Zusammensetzungsglied ist ein sehr allgemeiner Begriff: übernatürliches Wesen (niederer Klasse), der durch das erstere Glied näher bestimmt wird. Aus dem Belege wird deutlich, dass *bhūta* zu dieser Zeit wie im modernen Sprachgebrauch auch Gespenster umfasste. Freundliche Wesen sind die Bhūtas, dem Zusammenhange nach zu urteilen, Jā. III 24 Str. 2:

dūre suto c' eva brahā ca rukkho
dese ṭhito bhūtanivāsarūpo,
tasmā namassāmi imaṃ palāsaṃ
ye c' ettha bhūtā te ca dhanassa hetū 'ti.

"Lange hat ein berühmter, grosser Baum auf diesem Platze gestanden, dem Ansehen nach eine Zuflucht für Bhūtas. Deswegen bringe ich diesem Palāçabaum Verehrung und den Bhūtas, die hier sind — um eines Schatzes willen (um ihn zu bewachen) mögen sie sich hier aufenthalten". Der Kommentator erklärt: *bhūtanivāsarūpo devatānivāsabhāvo, addhā etthā mahesakkhadevatā nivutthā bhavissati.*

Kehren wir zu den Epen zurück, so werden wir auch dort Belege antreffen, in denen *bhūta* denselben allgemeineren Sinn wie an den zuletzt angeführten Stellen hat. So bezieht sich *bhūtaiḥ* im MBh. XII 261. 9: *ityukto jājalir bhūtaiḥ pratyuvāca mahātapāḥ*, auf die Piçācas, welche sich an J. wenden mit der Aufforderung, nicht so übermütig zu sprechen, wie er getan, und im v. 11 (*ityukto bhūtair jagāma*) bezeichnet das Wort die Rakṣas im v. 10. Man vergleiche weiter MBh. VII 146. 36: *nṛtyatpretapiçācādyair bhūtākīrṇām*[1] *sahasraçaḥ.*: wimmelnd von tanzenden Pretas, Piçācas und anderen Bhutas zu tausenden. In ähnlicher Weise dürfte *rākṣasāç ca piçācāç ca tahhānye piçitāçinaḥ samantato vyadṛçyanta çataço 'tha sahasraçaḥ* im MBh. VI 86. 45

[1] Die fem. Endung bezieht sich auf ein *nadīm*: einen grossen Fluss, dessen Wasser Blut ist und der, von allen Schrecklichkeiten des Schlachtfeldes erfüllt, von Arjuna hervorgebracht worden ist, um das feindliche Heer in Schrecken zu setzen.

auf *ghoram āyodhanaṃ jajñe bhūtasaṃghaiḥ samākulam* in v. 44 zu beziehen sein. "Dämonische Wesen" mag hier der Bedeutung des Wortes am nächsten kommen. Gleich allgemein scheint man es MBh. X 8. 25 f., oben S. 171, übersetzen zu müssen. Dhṛṣṭadyumnas Frauen, welche glauben, dass ihr Gatte von einem Bhūta überfallen worden sei, drücken sich gleich nach der Mordtat folgendermassen aus: *rākṣaso vā manuṣyo vā nainaṃ jānīmahe vayam* (v. 32). Bhūta bezeichnet wohl einen allgemeinen Begriff: übernatürliches Wesen. -- Ebenso MBh. III 140. 1, wo Yudhiṣṭhira zu Bhīma sagt, als man im Begriff steht, in den Himālaya einzudringen: *antarhitāni bhūtāni balavanti mahānti ca, agninā tapasā caiva çakyaṃ gantuṃ vṛkodara* — er dürfte allerlei gefährliche (göttliche) Wesen meinen. — Weiter MBh. VII 37. 37: der siegende Abhimanyu wird *pitṛsuracāraṇasiddhayakṣasaṃghair avanitalagataiç ca bhūtasaṃghaiḥ* gepriesen. So dürfte der Ausdruck im allgemeinen, wenn "die Bhūtas", "alle Bhūtas", als Staffage in ähnliche Szenen eingeführt werden, von den Dämonenscharen zu verstehen sein. Z. B. VII 8. 33: *tato ninādo bhūtānām ākāçe samajāyata* (bei Droṇas Fall); VI 120. 13 (bei Bhīṣmas Fall): *çreṣṭho hy ayaṃ brahmavidāṃ varaḥ ity abhāṣanta bhūtāni.* VII 38. 9: *ārjuneḥ karma tad dṛṣṭvā saṃpraṇeduḥ samantataḥ, nādena sarvabhūtāni sādhu sādhv iti bhārata* (wenn Abhimanyu Çalyas Bruder tötet). Auch wenn gesagt wird, dass Bhīṣma, ehe er zu Bett geht, sich vor Brahmanen, Pitaras, Göttern, nachtwandelnden Bhūtas und Fürstlichen verbeuge; oder wenn die Bh. im häuslichen Kulte neben Gästen und Manen auftreten; wenn die Bhagavadgītā Verehrer der Götter, Pitaras, Bhūtas und Bhagavant nennt; oder wenn Sītā den Bhūtas Opfer im Walde bringt, scheint es mir am wahrscheinlichsten, dass es sich um Dämonen im allgemeinen handelt. Dieser Sinn ist dem Ausdrucke beizulegen, wenn Kubera, der Herrscher und Führer der Yakṣas, Guhyakas, Rakṣas und Gandharvas (s. Hopkins, a. a. O. 142 ff.) Bhūteça genannt wird.

Vergleiche schliesslich wegen des hier erörterten Sprachgebrauchs die Bedeutung der Zusammensetzung *bhūtabhāṣā* [1].

---

[1] Die Sprache in welcher die Bṛhatkathā verfasst war, schon nach Daṇḍins Kāvyādarça I 38: *bhūtabhāṣāmayīm prāhur adbhutārthām bṛhatkathām.* Synonym wurden die Benennungen *bhūtabhāṣita, bhautika, bhūtavacana* verwendet, Pischel, Pkt. Gr. 27.

bhūtabhāṣā ist "Sprache der Dämonen", im Kathāsaritsāgara gleichbedeutend mit *piçācabhāṣā*, die Guṇādhya durch Anhören der Piçācas lernt, vgl. Kathāsarits. 7. 29, 8. 30 mit 7. 26—27, 8. 2. In derselben Weise dürfte man die Zusammensetzungen *bhūtalipi*, "Schrift der Dämonen", nach BR. Bezeichnug einer bestimmten Zauberformel, und *bhūtaghnī*, Name einer Dämonenvertreibenden Pflanze, sowie die Ableitungen *bhauta*, "besessen, verrückt" und *bhautī*, "Nacht", eigentl. die Zeit der Dämonen, aufzufassen haben.

Die Untersuchung hat kein sehr bestimmtes Resultat gegeben, insofern die feineren Bedeutungsnuancen des Wortes in Frage kommen. Fest steht folgendes Ergebnis: der Ausdruck *bhūta* wurde verwendet, teils 1. von Dämonen insgemein, teils 2. in engerem Sinne von irgend einer Klasse dämonischer Wesen, unter anderen dergleichen. Im erstgenannten Falle ist es schwer, den Umfang des Begriffs genau festzustellen, wohl aus dem Grunde, weil er ziemlich vag gewesen ist. Wenn das Wort besonders unheimliche und gefährliche, dämonische Wesen bezeichnet hat[1], so ist es doch keineswegs auf eine solche Verwendung beschränkt gewesen. Auch gütige Wesen heissen Bhūtas, und überhaupt dürfte man wohl diese Benennung von fast der ganzen niederen Götterwelt, von allen den in der Umgebung des Menschen hausenden Wesen gebraucht haben, oder doch von den kleineren derselben[2]. So erklärt sich am besten die Bezeichnung *bhauta* für die Devalas, Devalakas: Götzenpriester, vgl. die "Bhūtasthāns", oben, mit deren Götterbildern. — Wenigstens dämonische Götter wurden jedenfalls auch Bhūtas genannt. "Dämon" mit dem Doppelsinne: "Göttliches Wesen niederer Ordnung" und "böses Wesen", der dem Worte in der modernen Terminologie zukommt, mag der Ausdruck sein, welcher *bhūta* am nächsten entspricht. — Die Verwendung 1. von *bhūta* stimmt mit der allgemeinen Bedeutung wohl überein, die eigentlich dem Worte zukommt.

---

[1] Oben MBh. III 140. 1 z. B. scheint ein derartiger Sinn dem Ausdruck anzuhaften.

[2] Es war natürlich die grosse Menge meistens kollektiv aufgefasster, niederer Wesen, wie Rakṣas, Piçācas, Pretas u. s. w., welche die Hauptmasse der Bhūtas bildete. Darum treten sie in Scharen auf, wie oben MBh. VII 37. 37, VII 146. 36 u. s. w.

Wie soll man nun die Bhūtas als besondere Klasse auffassen, was steckt eigentlich hinter dem Namen? Die Texte geben uns wenige oder keine Anhaltspunkte. Sie heben sich durch keine besonderen, individuellen Züge von ihresgleichen ab, diesen unheimlichen, leichenfressenden und bluttrinkenden, besonders bei Nacht ihr Wesen treibenden Unholden, in deren Gesellschaft sie auftreten. Auch die Listen über verschiedene Gruppen niederer Wesen sagen uns von den Bhūtas gar nichts. Dennoch halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass wir in ihnen Gespenster zu sehen haben: dämonische, böswillige Geister schlechter oder unglücklich verstorbener Menschen, neben denen die Pretas einen unschuldigeren Typus repräsentieren. Man vergegenwärtige sich, welche überaus grosse Rolle solche Geister im Glauben der heutigen Inder spielen, wo sie geradezu die Hauptmasse der Bhūtas zu bilden scheinen. Nichts berechtigt anzunehmen, es habe sich in älterer und ältester Zeit anders verhalten, und so fragt man sich, ob man nicht in den Texten dort, wo die Bhūtas eine besondere Kategorie von Dämonen bilden, in ihnen eben diese gespenstigen Wesen wiederfinden dürfte. Ein paar Umstände können als Stütze einer solchen Auffassung herangezogen werden, wenn sie auch keinen sicheren Beweis abgeben. Der eine ist der, dass die Bhūtas in der Bhagavadgītā zusammen mit den Pretas die unterste Stufe der göttlichen Wesen einnehmen[1]. Man muss an der vorliegenden Stelle dieser Gradierung eine besondere Bedeutung beimessen, da es sich um eine Bewertung der Menschen nach ihrem Glauben handelt. Und dass die Gespenster für die Vorstellung noch unreinere, hässlichere Wesen als sowohl die Yakṣas wie die Rakṣas waren, darf man auf Grund ihrer Beziehung zum Tode, zur Verwesung und allem, was damit zusammenhängt, annehmen. So widerlich und ekelhaft z. B. wie die Pretas beschrieben werden[2], werden die Yakṣas und Rakṣas nicht vorgestellt. Was die erstgenannten betrifft, wie man sie aus den literarischen Quellen kennen lernt, so haben diese ja übrigens ihre spezifisch dämonische Natur grossenteils abgelegt[3]

[1] Oben S. 172.

[2] Vgl. z. B. Mān. DhÇ. III 71, 72 und für den Buddhismus Stede, Über das Petavatthu 22 ff.

[3] Sie tritt doch oft zu Tage: sie hausen auf Leichenackern (Petav. III 5. 2 oben S. 173), sie werden als *raudrāḥ, piçitāçanāḥ* bezeichnet (Rām. Schleg.

und sind mehr oder weniger idealisierte Wesen: sie werden von der Phantasie mit berückender, übermenschlicher Schönheit, mit herrlichen Palästen und Schätzen ausgestattet, und oft als den Menschen gegenüber wohlwollend gedacht[1]. Von den Rakṣas kann nicht dasselbe gesagt werden, da sie in der Regel böse und abstossende Unholde sind. Es ist jedoch durchaus annehmbar, dass boshafte, schadende Geister verstorbener Menschen eben infolge ihrer Beziehung zum Tode und der unbedingten Bosheit, die ihnen eigen gewesen zu sein scheint, von noch mehr Grauen und Unheimlichkeit umgeben waren. — Ein anderer Umstand, der darauf hindeutet, dass die Bhūtas im spezielleren Sinne des Wortes als gespenstische Wesen aufzufassen sind, ist z. B. die Erklärungen der Kommentatoren von *preta* im Mān. DhÇ. III 230, wo es heisst, eine Träne bei dem Çrāddhaopfer bewirke, dass die Opferspeise zu den Pretas — statt zu den Vätern — gehe (*açru gamayati pretān*)[2]. Govindarāja kommentiert (Jolly, Manuṭīkāsangraha 294) *pretākhyān bhūtaviçeṣān* und ebenso Kullūka. Die Pretas sind also nach den Kommentatoren eine Art von Bhūtas, und man muss wohl dann annehmen, dass sie mit diesem letzteren Ausdruck geisterhafte Seelen, böse Geister, die Bhūtas κατ' ἐξοχήν, gemeint haben. — Durch diese Auffassung des Wortes gewinnen wir eine gute Übereinstimmung mit dem modernen Sprachgebrauch. Unsere Deutung findet auch dadurch Bestätigung, dass man sonst nicht weiss, hinter welchem Ausdruck man in den Texten die bösen Geister suchen soll — es wäre denn *piçāca*. Denn *preta* scheint — wenn wir von dessen speziellerer Verwendung in der Bedeutung des eben Verstorbenen absehen, der noch nicht durch die üblichen Zeremonien mit den vollberechtigten Vätern Vereinigung erlangt hat — vorzugsweise die Benennung eines unschuldigeren Typus unseliger Geister gewesen zu sein, deren Erscheinung freilich als unheimlich, grauenerregend beschrieben wird, die aber harmlose

---

I 35. 18), sie stehen den Menschen nach und fressen sie auf (Crooke, PR. II 79) u. s. w.

[1] So werden z. B. im Buddhismus die als Yakkhas fortlebenden seligen Geister guter Menschen vorgestellt, s. Stede a. a. O. 39 ff. Vgl. weiter Hopkins, Ep. Myth. 148; Crooke, PR. I 60; II 79 ff.

[2] Die erwähnten Kommentatoren sind freilich nicht sehr alt. Nach Jolly (Recht und Sitte 31) lebte Govindarāja im 12., Kullūka im 15. Jahrhundert.

und hilfsbedürftige Wesen sind. Da *preta* und *piçāca* im heutigen Sprachgebrauch verschiedene, freilich wenig abgegrenzte Klassen von bösen Geistern, Bhūtas, zu bezeichnen scheinen (vgl. oben S. 167 ff.), so hat man sich sehr wahrscheinlich die Sache für ältere Zeiten in gleicher Weise zu denken. Gegen diese Annahme spricht zwar das häufige Koordinieren der drei Begriffe. Aber das lässt sich aus dem vagen Sinn der betreffenden Wörter im Verein mit den systematisierenden Bestrebungen der Verfasser erklären. Vgl. Crooke (angeführt oben): "In S. Indian three terms are used to designate these spirits — Bhūta, Preta, Piçācha, the first name being ordinarily applied to all three classes" [1].

---

[1] Nach Hopkins a. a. O. sind die Bhūtas "indistinct to the epic poets ... They are not yet clearly ghosts, but they lie between ghosts and other Piśitāśinas ("eaters of raw flesh"). Evil Bhūts are closely associated with ghosts in the epic and in modern times Bhūts are identified with Pretas, the concept including imps, ghosts, and goblins". Soweit ich habe sehen können, gibt er keine nähere Motivierung für diese Bestimmung der epischen Bhūtas. Er fasst seine Besprechung der Bhūtas folgendermassen zusammen: "To sum up the epic Bhūtas, as mythologically restricted, they designate beings of a rather vicious disposition, small and great, and very likely included at first as subdivisions the particular groups known by special names as cannibalistic night-wanderers. But as ghosts are also by predilection malicious, the term Bhūt had a tendency to interchange with Preta, till the modern equivalence, Bhūta = Preta, became thoroughly established. The tendency to restrict the broad general meaning to a certain class is seen in the literature immediately following the epic (Hariv. and Purāṇas), in which Bhūtas are assigned their proper parentage (that is are restricted to a class) in the divine genealogies". — In der Tat hat man bei dem betreffenden Begriffe mit Hopkins mit "a tendency to restrict the broad general meaning to a certain class" zu rechnen. Es lässt sich sehr wohl annehmen und ist wahrscheinlich, dass die Bestrebungen der brahmanischen Verfasser, eine gewisse systematische Ordnung in die mythologischen Vorstellungen zu bringen, dazu führten, dass man dem Worte einen bestimmteren und spezielleren Sinn beilegte, als dasselbe in der Volkssprache hatte, wo man eine weniger strikte Terminologie angewandt haben dürfte. Dass indessen sehr wohl zwei verschiedene Begriffe — ein umfassenderer und ein mehr spezieller — in dem betreffenden Worte vereint gewesen sein können, kann man z. B. aus dem Ausdruck *rakṣas*, *rākṣasa* ersehen, der teils das Dämonenvolk insgemein aber daneben auch eine besondere Art von Dämonen bezeichnete — dieses letztere gilt nicht nur von *rākṣasa* sondern auch von *rakṣas*, so z. B. TS. II 4. 1, 1 — *rakṣāṃsi*, oben S. 164 Anm. 3 —, also in einem Texte, wo das Wort besonders häufig von Dämonen ohne Unterschied gebraucht wurde, vgl. Oldenberg, Rel. d. V. 265[3] und oben S. 149 Anm. 1). — Jacobi (in dem Aufsatze "Brāh-

Wir gehen zur vedischen Literatur über. Auch hier finden wir *bhūta* in derselben Weise wie in den schon angeführten Beispielen von Dämonen verwendet, wie ja zu erwarten war, da der betreffende Sprachgebrauch sich als ein schon in ältester nachvedischer Zeit längst festgewordener herausstellte. So kann es keinem Zweifel unterliegen, dass "Bhūtavidyā" wie in der Medizin und wie im Dīghanikāya (vgl. oben S. 176) so auch in der Chāndogya-Upaniṣad (VII 1. 2, 4; 7. 1), wo es in einer Liste verschiedener Wissenszweige angetroffen wird, "Dämonologie" ist[1]. Als Bezeichnung eines medizinischen Faches eines der Aṅgas des Āyurveda, musste das Wort eben in der erwähnten Bedeutung sehr alt sein, wie wir gesehen haben. Auch der Umstand, dass die Medizin in mehreren Punkten Beziehungen zur Praxis der vedischen Zeit hat — Bhūtavidyā ist ja ein Upāṅga zum AV. — und reelle Übereinstimmungen eben mit den Upaniṣaden zeigt[2], ist für unsre Frage nicht ohne Bedeutung. Zieht man ausserdem in Betracht, dass der Ausdruck schon im ältesten Buddhismus wie auch im ganzen nachvedischen Sprachgebrauch in derselben Bedeutung bekannt ist, so scheint es mir nicht bezweifelt werden zu können, dass wir auch in dem vedischen Bhūtavidyā denselben Begriff "Dämonologie" antreffen. Dies bestätigt sich nun auch durch andere Umstände. Die genannte Liste der Chānd. Up. enthält neben der Bhūtavidyā einen mit derselben ganz analogen Studienzweig, *sarpadevajanavidyā*, was Schlangenzauber

---

manism" in der Enc. of Rel. and Eth. II 810 Sp. 1 f.) fasst *bhūta* im epischen Sprachgebrauch als "the most general term for sprites; thus *Bhūtabhāṣā*, 'the language of the Bhūtas', is synonymous with *Paiśāchī*. But frequently they are mentioned as a separate class, in juxtaposition with other classes of wicked spirits". — Muir scheint einen ebenso allgemeinen Begriff in den Ausdruck hineingelegt zu haben, nach seiner Übersetzung desselben zu schliessen. Er gibt (OST.) Bhūtas mit "demons" wieder, Bhūtapati "the lord of demons". Ich habe versucht, den Begriff etwas bestimmter festzustellen und dabei dem betreffenden Worte — wo die Bhūtas nicht als eine besondere Klasse auftreten — einen noch allgemeineren Sinn beigelegt. Inwiefern damit das Richtige getroffen ist, wird hoffentlich die folgende Untersuchung ergeben.

[1] BR. gibt ohne Reservation die Bedeutung "Die Wissenschaft von den Wesen, welche die Menschen heimsuchen und von ihrer Abwehr" an. Macdonell und Keith, Vedic Index, mit einigem Vorbehalt "It seems to mean the 'science of creatures' that trouble men, and of the means of warding them off, 'Demonology'". Deussen übersetzt "Gespensterlehre".

[2] Vgl. Jolly, Medicin 16 f.

bedeutet[1], und schon die alte Einteilung der brahmanischen Literatur, die in der Aufzählung der verschiedenen Vedas und Vidyās bei Gelegenheit der Pāriplavas vorliegt, nimmt derartige Künste als gelehrte Fächer auf, nämlich, wie wir sahen, nach Çat. Br. XIII 4. 3, 3 f. *sarpavidyā* und *devajanavidyā*, für welch letzteren Ausdruck Çāṅkh. Çr. XVI 2. 18 *rakṣovidyā*, Āçv. Çr. X 7. 5 und Gop. Br. I 1. 10 *piçācavidyā* haben. Nun ist es für die hier besprochene Frage von Bedeutung, dass alle die genannten Texte und dazu Dīghanikāya nur zwei Fächer der Dämonenbeschwörungskunst aufnehmen, von welchen eines in sämtlichen dasselbe ist, nämlich der Schlangenzauber[2]. Man hat dann allen Grund zu der Annahme, dass auch die übrigen Ausdrücke ein und dieselbe Sache bezeichnen. Es sind dieselben zwei Fächer der Beschwörungskunst, die sich in allen diesen Listen finden. Man hat den Schlangenzauber zu einem besonderen Zweig dieser Wissenschaft gemacht, wohl aus dem Grunde, weil die Schlangen eine im Verhältnis zur übrigen Dämonenwelt wohl abgegrenzte, aber auch besonders gefährliche Klasse von Wesen bildeten und also das Studium derselben für besonders wichtig gehalten wurde. Dem zweiten Terminus darf dann offenbar kein speziellerer Sinn als Beschwörung beliebiger böser Wesen gegeben werden, da die Texte nur diese beiden Zweige des Wissens von den Dämonen kennen. So fanden wir auch bei dem Kommentator des Çat. Br. den Ausdruck *devajanavidyā* mit *bhūtavidyā* erklärt, und wie wir schon sahen, hat *devajana* einen sehr allgemeinen Sinn. In dem *bhūtavidyā* der Chānd. Up. steckt also derselbe Begriff wie im späteren *bhūtavidyā*, und *bhūta* muss schon zur vedischen Zeit ein gewöhnlicher Ausdruck für "Dämon" gewesen sein. Diese Übersetzung dürfte den Sinn des Wortes am besten wiedergeben und zwar auch in den übrigen Belegen desselben, die uns die Texte geben und welche uns jetzt helfen mögen, ein etwas vollständigeres Bild von den Bhūtas der vedischen Zeit zu gewinnen.

Im häuslichen Kultus werden die Bhūtas berücksichtigt; bei dem täglichen Baliharaṇa wird nämlich auch ihrer gedacht. Nur

---

[1] Vgl. oben S. 151.

[2] Çat. Br. und Çāṅkh. Çr. *sarpavidyā*, Gop. Br. *sarpaveda*, Āçv. Gṛ. *viṣavidyā*, Chānd. Up. *sarpadevajanavidyā*, Dīgh. *ahivijjā*.

bei Nacht, schreibt Āp. DhS. II 4. 8 vor, soll man den Bali für die Bhūtas opfern, indem man ihn in die Luft hinaufwirft. Das geschieht mit folgendem Mantra: *ye bhūtāḥ pracaranti divā naktaṃ balim icchanto vitudasya preṣyās tebhyo baliṃ puṣṭikāmo harāmi*[1]. Nach Gaut. DhÇ. V 17 soll man beim Abendopfer die nachtwandelnden Bhūtas mit einer Spende bedenken. Nach Āçv. I 2. 7 f. opfert man *sarvebhyo bhūtebhyo divācāribhya iti divā, naktaṃcāribhya iti naktam.* Dieselbe Vorschrift geben Mān. Gṛ. II 12. 18 und Mān. DhÇ. III 90. Im Vaiṣṇ. DhÇ. LXVII 14 heisst es, dass auf dem Dache des Hauses zwei Balis "Vaiçravaṇa dem König und *bhūtebhyaḥ*" ausgelegt werden sollen. Dass es sich hier um das Dämonenvolk und nicht, wie Jolly übersetzt (SBE. VII), um "all created beings" handelt, kann nicht bezweifelt werden. Kubera ist Dämonenfürst und das Dach Sammelplatz solcher Wesen (vgl. oben S. 102). Pār. Gṛ. nimmt unter die Götter des täglichen Baliharaṇa die *bhūtagṛhyāḥ* (II 9. 3) und "alle Bhūtas" (*viçvebhyo bhūtebhyaḥ* scil. *baliṃ haret*, II 9. 7) auf. Unter der letzteren Form — man bringt einen bali *viçvebhyo bhūtebhyaḥ* u. *sarvebhyo bh.* — werden sie auch Kauç. S. 74. 3 bei derselben Gelegenheit bedacht. Dass diese Ausdrücke wirklich "alle Bhūtas" und nicht "alle Wesen" bezeichnen, darf man aus mehreren Gründen annehmen[2]. Erstens treten ja tatsächlich die Bhūtas in mehreren Texten bei diesem Opfer auf, und bei Āçv. heisst es, man solle a l l e n (den bei Nacht und bei Tage umherziehenden) Bhūtas opfern. Zweitens wird der Begriff *viçve bhūtāḥ* auch noch in einem anderen Zusammenhange angetroffen, wo er zweifellos als "alle Bhūtas" aufzufassen ist, nämlich in der Liste der VS. über die Gottheiten und Opfermenschen beim Puruṣamedha (XXX 17)[3]. Dass es sich hier um Dämonen handelt, kann man aus dem Charakter des dieser Gottheit zu op-

---

[1] Man findet den Mantra im TĀr. X 67. 2. Ebenso in dem Komplemente zum Āçv. Gṛ., das in einigen Manuskripten vorliegt und von Stenzler in seiner Ausgabe (ADMG. Bd. 3) unter Krit. Anmerkungen (p. 46 ff.) aufgenommen ist.

[2] Dass man an diesen Stellen an das Dämonenvolk im allgemeinen gedacht hat, ergibt sich aus Çāṅkh. Gṛ. (II 14. 16), wo nur von den *naktaṃcara's* und den *ahaḥcara's*, scil. Dämonen, gesprochen wird.

[3] Weber, ZDMG. XVIII 282 übersetzt "alle Wesen", Eggeling, SBE. XLIV 416 "all beings (spirits)".

fernden Menschen sehen, da der ganze Ritus offenbar auf irgend einer Wesensverwandschaft zwischen den Gottheiten und ihren Opfern aufgebaut ist, wie es besonders deutlich in den Fällen — fast allen — zum Vorschein kommt, wo die ersteren unpersönliche Wesenheiten sind. Den *v. bhūtāḥ* ist nämlich ein unreines Individuum, ein Aussätziger (*sidhmala*), geweiht. Warum ein solcher "den Wesen" zukommen sollte, ist gar nicht abzusehen. Vergleiche dagegen folgende Parallelen: den *ṛkṣīkāḥ* — d. h. gewissen auf öden Plätzen hausenden Unholdinnen (Sāyaṇa zu TBr. III 4. 1, 5, angeführt bei Weber a. a. O. 278: *çūnyasthalīdevebhyaḥ* — weiht man einen Niṣāda, den Gandharvas und Apsarasas einen Vrātya, den Piçācas eine Rohrflechterin, den Yātudhānas eine in Dornen Arbeitende[1]. Auch scheinen "die Wesen" als Kultgegenstand ein vielleicht doch etwas zu allgemeiner Begriff zu sein, wenngleich bei einem Erzeugnis priesterlicher Ritualtechnik etwas deratiges nicht als ganz ausgeschlossen angesehen werden darf[2]. — In dem Begriff *viçve bhūtāḥ*, *sarve bhūtāḥ* wie in *bhūtavidyā* hat *bhūta* unzweifelhaft seine umfassendere Bedeutung. Wenn wir das Wort so auffassen, haben wir in *viçve devāḥ* und *viçve bhūtāḥ* zwei ganz analoge Bildungen: "das ganze Göttervolk" und "das ganze Dämonenvolk" — die letztere nach dem Muster der ersteren gemacht, die sicherlich ein viel früher geprägter Begriff ist. Besonders dort, wo, wie in den in der Anm. angeführten Belegen und Pār. Gṛ. II 9. 7, Kauç. S. 74. 3, die beiden Begriffe neben einander erscheinen, liegt es sehr nahe, den letzteren auf die erwähnte Weise aufzufassen. Wäre durch *viçve bhūtāḥ* wirklich eine besondere Klasse dämonischer Wesen bezeichnet, könnte man auch erwarten, Bildungen wie *viçve rākṣasāḥ*, *viçve piçācāḥ* u. dgl. anzutreffen. Solche finden sich

---

[1] Das heisst verächtliche Menschen.

[2] So hat man wohl im Pār. Gṛ. II 2. 21, wenn als Schlusszeremonie beim Upanayana Folgendes vorgeschrieben wird: *athainaṃ bhūtebhyaḥ paridadāti: prajāpataye tvā paridadāmi, devāya tvā savitre paridadāmy, adbhyas tvauṣadhībhyaḥ paridadāmi dyāvāpṛthivībhyāṃ tvā paridadāmi viçvebhyas tvā devebhyaḥ paridadāmi sarvebhyas tvā bhūtebhyaḥ paridadāmy ariṣṭyā iti* — unter *bhūtebhyaḥ* an ersterer Stelle "die Wesen" zu verstehen, wie das sich aus dem Charakter der im Spruche erwähnten Gottheiten ergibt, und desgleichen an der entsprechenden Stelle des Kauç. S. (56. 13). Dagegen ist sicher *viçvebhyo devebhyaḥ — sarvebhyo bhūtebhyaḥ* wie die nämlichen Begriffe im Kauç. S. a. a. O. und bei Hir. (I 6. 5) als "allen Göttern, allen Bhūtas" aufzufassen, s. gleich unten.

indessen nicht, soweit ich habe sehen können. Denn diese Begriffe werden ebenso gut durch *rākṣasāḥ* und *piçācāḥ* ausgedrückt. — Vom grossen Interesse für die nähere Bestimmung des Begriffs Bhūta ist der Ausdruck *bhūtagṛhyāḥ*, die Bhūtas des Hauses[1]. Es is nicht gut denkbar, dass hinter dieser Bezeichnung nur böse Wesen stecken sollten. Meines Erachtens deckt der Ausdruck so ziemlich denselben Begriff wie *gṛhadevatāḥ*, *vāstudevatāḥ* Açv. Gṛ. I 2. 4, *gṛhyā devatāḥ*, Mān. Gṛ. II 12. 6 und Mān. DhÇ. III 117, vgl. *gṛhyā devajāmayaḥ* Kauç. S. 74. 10, *gṛhyāḥ* Pār. Gṛ. II 9. 2; Kauç. S. 74. 10, die sich sämtlich unter den Göttern des täglichen Baliharaṇa finden[2]. Ich hoffe, dass dies aus der folgenden Untersuchung klar werden wird. Jedenfalls müssen wohl zu den *bhūtagṛhyāḥ* auch freundliche, vertraute, mit Hof und Haus eng verbundene Schutzgottheiten gehören.

Die Untersuchung hat also auch hier zum selben Ergebnis wie für die nachvedische Zeit geführt: dass zu den Bhūtas keineswegs nur böse, sondern auch freundliche Wesen gerechnet wurden, und somit scheint der Begriff mit göttlichen Wesen niederer Ordnung zusammenzufallen. Wenn dem Worte oft ein schlechter Sinn anhaftete, so erklärt sich das daraus, dass die niedere Götterwelt wahrscheinlich zum weit überwiegenden Teile aus übelgesinnten und verdächtigen Wesen bestand.

Wir haben gesehen, dass den Bhūtas beim Baliharaṇa neben altbekannten Göttern des vedischen Rituals und verschiedenen unpersönlichen Wesenheiten ein bescheidener Platz bereitet war. Aber eigentlich ist das tägliche Baliharaṇa oder der "*bhūtayajña*", wie der letztere Name verrät, ein ausschliesslich den Bhūtas geweihtes Opfer, mag es auch beim ersten Anblick nicht so aussehen. Ich habe schon oben bei der Besprechung des Baliopfers und seines Götterkreises geltend gemacht, dass der betreffende Ritus in seiner vorliegenden Form nicht ursprünglich sein kann[3]. Dies hat sich wenigstens durch den auffälligen Widerspruch, der zwischen dem volkstümlichen Charakter des Opfers und seinen zum grossen Teil hyperbrahmanischen Gott-

---

[1] Nach Walhouse a. a. O. 411 "in villages, and very generally in towns, there is in every house a wooden cot or cradle, placed on the ground or suspended by ropes or chains, and dedicated to the Bhūta of the spot".

[2] Die *gṛhyāḥ* sind bei Pār. unter diejenigen des *devayajña* aufgenommen.

[3] Vgl. oben S. 130 f.

heiten besteht, als sehr wahrscheinlich herausgestellt. Wie das Baliopfer das schlichte volkstümliche Opfer repräsentierte, so war auch sein Götterkreis fast durchgehend von einem wesentlich anderen, volkstümlicheren, niedrigeren Typus als derjenige des spezifisch priesterlichen Rituals. Solche Gottheiten erwartet man auch beim täglichen Baliharaṇa anzutreffen, und da dies nicht der Fall ist, scheint es berechtigt anzunehmen, dass der Ritus in einer sekundären Ausgestaltung vorliegt. Zwar könnte man den Einwand machen, dass doch nicht alle Baliopferriten auf alter volkstümlicher Grundlage ruhen, sondern zum Teil Erzeugnisse rein priesterlicher Opfertechnik sind. Gänzlich verschmähten ja die Priester diese Opferform nicht. Wie das oben angeführte Baliopfer für die Schutzgottheiten der zehn Weltgegenden[1] gewiss keinen volkstümlichen Ursprung hat, sondern von priesterlichen Ritualisten konstruiert und in das häusliche Zeremoniell eingefügt worden ist, so liesse sich auch das tägliche Baliharaṇa in analoger Weise erklären. Der Ritus hat immer seinen jetzigen priesterlichen Charakter gehabt. Eine derartige Entstehung des betreffenden Ritus ist jedoch schon an sich, abgesehen von mehreren anderen dagegen sprechenden und gleich zu nennenden Umständen, wenig wahrscheinlich. Allem Anschein nach muss es in der indischen Volkssitte irgend einen häuslichen Opferkultus gegeben haben, der sich an verschiedene Gottheiten niedrigerer Ordnung wandte. Und wenn wir unter den täglichen, von dem Hausvater — oder anderen Gliedern des Hauses — zu besorgenden Riten einen Gebrauch antreffen, der ganz das Aussehen eines solchen Kultus hat, so muss man wohl auch für denselben einen volkstümlichen Ursprung annehmen. Es ist auch nicht abzusehen, varum die Ritualisten gerade hier, in den täglichen Hauskultus eine Zeremonie von so selten vorkommender und eigentümlicher Beschaffenheit, eingeschoben haben sollten.

Wir haben indessen noch andere Anhaltspunkte für die Entscheidung der Frage, darunter vor allem, wie oben bemerkt, den Namen Bhūtayajña. Dies ist eine allgemeine und sehr alte Bezeichnung des betreffenden Opfers. So heisst es z. B. im Āçv. Gṛ. III 1. 1 ff.: "Nun folgen die fünf Opfer: Devayajña, Bhūtayajña, Pitṛyajña, Brahmayajña, Manuṣyayajña. Wenn er im

[1] S. 128 ff.

Feuer opfert, das ist der Devayajña; wenn er Baliopfer bringt, das ist der Bhūtayajña; wenn er den Vätern spendet, das ist der Pitṛyajña, wenn er Vedatexte liest, das ist der Brahmayajña, wenn er den Menschen gibt, das ist der Manuṣyayajña. Diese genannten Opfer vollziehe er jeden Tag". Vgl. weiter Baudh. DhS. II 11. 1 ff., 15; Āp. DhS. I 12. 13—13. 1; Mān. DhÇ. III 70 ff., 80 f.; TĀr. II 10. 1 ff. Aber schon im Çat. Br. XI 5. 6, 1 ff. sind die fünf täglichen Opfer genannt, wobei das Baliopfer als der Bhūtayajña bezeichnet wird: "Es sind fünf grosse Opfer . . .: Bhūtayajña, Manuṣyayajña, Pitṛyajña, Devayajña, Brahmayajña. Jeden Tag soll er *bhūtebhyaḥ* Bali bringen: so vollzieht er den Bhūtayajña etc." Man vergleiche hierzu Āp. DhS. I 12. 13, wo die Aufzählung dieser Opfer mit den Worten *atha brāhmaṇoktā vidhayaḥ* eingeleitet wird. Wie bei Āpastamba selbst, so muss wohl ebenso in den Brāhmaṇas, auf die er anspielt[1], das Baliharaṇa als ein *bhūtabali* charakterisiert gewesen sein. — Der Name Bhūtayajña ist also sehr alt, man wird annehmen dürfen, dass er ein ebenso hohes Alter wie der Pañcamahāyajñaritus selbst hat. Stellt man nun mit diesem Umstande zusammen, teils was vom Baliopfer im allgemeinen und vom Bhūtayajña oben hervorgehoben wurde, teils was wir von *bhūta* als einem im vedischen Sprachgebrauch gewöhnlichen Ausdruck für Dämonen und niedrigere Gottheiten wissen, so kann man kaum umhin, aus alledem zu folgern, dass der Bhūtayajña seinen Ursprung von einem volkstümlichen Hauskultus herleitet, der eben solchen niedrigeren Wesen geweiht war.

Dass der Ritus von Haus aus sich an diese Klasse des Göttervolkes wandte, geht nun auch daraus hervor, dass er nur so aufgefasst seinen Platz als Glied der Fünfopferserie behaupten kann. Wie sich aus dem Namen "die fünf (grossen) Opfer" und aus der ganzen Darstellung derselben in den Ritualtexten ergibt, müssen diese Handlungen von alters her ein zusammenhängendes Ganzes gebildet haben[2], und schon beim ersten Anblick bekommt

---

[1] Er denkt wohl an mehrere Brāhmaṇas, jedenfalls wahrscheinlich nicht an Çat. Br., da er selbst einer der Schulen des schwarzen YV. angehört. Es muss viele Brāhmaṇas gegeben haben, die jetzt verloren gegangen sind, vgl. WINTERNITZ, Gesch. d. ind. Lit. I 165.

[2] Man vgl. die Skizzierung derselben, wie sie in den Texten gegeben wird. Sie werden täglich früh und abends vor dem Essen, unmittelbar auf einander

man den bestimmten Eindruck, dass sie nicht aufs Geratewohl zusammengestellt worden sind, sondern dass es sich um ein System von Opfern für die verschiedenen Klassen der lebenden Wesen handelt. So gebührt der (im Feuer dargebrachte) Devayajña den Göttern, der (als Bali auf dem Boden dargebrachte) Pitṛyajña den Manen, der Manuṣya- oder Nṛyajña — in der Form von Gaben an Brahmanen, Gäste und Bettler — den Menschen. Eine besondere Stellung nimmt das als Opfer für Brahman oder die Ṛṣis (Āp. DhS. I 13. 1, Mān. DhÇ. III 80 f.) aufgefasste Vedastudium ein. Der Umstand aber, dass man auch für diese Handlung eine besondere Gottheit gesucht hat, weist auch darauf hin, dass die Pañcamahāyajñas als ein System auf verschiedene Gruppen von Wesen bezogener Opferhandlungen gedacht wurde. Sowohl Brahman wie die Ṛṣis — der erstere als die höchste Gottheit, die letzteren als vergöttlichte Priesterheroen — stehen ja auch in einer Klasse für sich unter den Göttern bzw. den Manen[1]. Aus diesem System nun fällt der Bhūtayajña vollständig heraus. Wie für den Deva-, den Pitṛ- und den Manuṣyayajña so erwartet man auch für den Bhūtayajña eine besondere Wesensklasse als den Gegenstand des Opfers zu finden. Und dies würde der Fall sein, wenn das betreffende Opfer auf die niedere Götterwelt, die Bhūtas, bezogen wäre[2]. Dann wäre die ganze Götterwelt nach ihren verschiedenen Klassen bei der Fünfopferzeremonie repräsentiert. Bei der jetzt vorliegenden Ausgestaltung derselben gibt es zwischen den Gottheiten dieses Ritus und denen des Devayajña gar keine Grenze, weder betreffs der allgemeinen Klasse, welcher sie angehören, noch betreffs der einzelnen Götter selbst. Über-

---

folgend, vollzogen. Die Opferspenden nimmt man aus der zubereiteten Speise; vgl. z. B. Pār. Gṛ. II 9; Çāṅkh. Gṛ. II 14; Āp. DhS. II 3 f.; Mān. DhÇ. III 84 ff.

[1] Man darf natürlich hier überhaupt keine strikt logische, sondern nur eine losere, nach natürlichen Gruppen durchgeführte Einteilung erwarten.

[2] Man bemerke, wie scharf für die brahmanische Betrachtungsweise die ganze untere Götterwelt von dem exklusiven Kreis der himmlischen Devas abgegrenzt ist. Der überall in den vedischen Texten sich kundgebende Gegensatz zwischen den letztgenannten einerseits und der Dämonenwelt andrerseits, der z. B. durch die Gegenüberstellung der Götter und der Asuras oder der Götter und der Rakṣas in zwei grossen feindlichen Heerlagern zum Ausdruck kommt, braucht nicht hervorgehoben zu werden. TS. II 4. 1, 1 treten die Asuras, Rakṣas und Piçācas als eine den Göttern, Menschen und Manen fiendliche Partei auf.

haupt bilden die Gottheiten des Bhūtayajña, wie wir schon oben gesehen haben, keine auch nur einigermassen abgegrenzte Gruppe, sondern bestehen aus Wesen aller Kategorien. Um diese Verhältnisse deutlicher zu veranschaulichen und zum Zwecke einer weiteren Erörterung des Bhūtayajña, wird es indessen angemessen sein, den betreffenden Ritus nach ein paar Sūtren wiederzugeben. Bei Gobhila (I 4. 5 ff.) handelt es sich noch um eine ziemlich anspruchslose, aber immerhin sehr heterogene Sammlung von Gottheiten. Man deponiert diesem Texte gemäss zuerst vier Balis für Pṛthivī, Vāyu, die Viçvedevas und Prajāpati. Auf diese folgen drei Spenden am Wasserbehälter, dem Mittelpfosten (des Hauses) und der Haustür, die den Wässern, den Pflanzen und Bäumen und dem Luftraum (*ākāça*) bzw. gebühren. Im Bette oder am Abort wird ein Bali für Kāma bzw. Manyu hingelegt und am Kehrichthaufen einer für die Rakṣas[1]. Eine viel grössere Menge von Gottheiten nimmt Çāṅkhāyana (II 14. 5 ff.) für das Baliopfer auf, nämlich zunächst alle die Gottheiten des Devayajña, d. h. Agni, Soma, Indra und Agni, Viṣṇu, Bharadvājadhanvantari, die Viçvedevas, Prajāpati, Aditi, Anumati, Agni Sviṣṭakṛt, die sämtlich in der Mitte des Hausraumes (*vāstumadhye*) eine Spende bekommen, — und dann noch die folgenden: dem Vāstoṣpati opfert man an derselben Stelle wie den letztgenannten Gottheiten. Nach jeder Himmelsrichtung, von links nach rechts, und in der Mitte je einen Bali für die Schutzgottheiten der Weltgegenden, d. h. für Indra und die ihm Gehörenden, Yama und die ihm Gehörenden, Soma und die ihm Gehörenden, Bṛhaspati und die ihm Gehörenden[2]. Gegen die Sonnenscheibe gewandt, opfert man der Aditi und den Ādityas, den Nakṣatras, Jahreszeiten, Monaten, Halbmonaten, Tagen und Nächten, Jahren. Auf den Türschwellen finden Gaben für Pūṣan pathikṛt, Dhātar, Vidhātar und die Maruts ihren Platz. Viṣṇu bekommt einen Bali auf dem Mühlstein, Vanaspati im Mörser, die Pflanzen dort, wo die Kräuter aufbewahrt sind, Parjanya und die Wässer je einen beim Wasserbehälter. Im Bette deponiert man einen Bali für Çrī am Kopfende, für Bhadrakālī am Fussende, am Abort einen für Sarvānnabhūti. Für die nachtwandelnden und tagwandelnden

[1] Der Devayajña besteht nach Gobhila aus zwei Spenden für Prajāpati bzw. Agni Sviṣṭakṛt.

[2] *aindrāḥ, yāmyāḥ* etc.

(Dämonen) wirft man abends und morgends je eine Spende in die Luft hinauf. Schliesslich opfert man im Norden den unbekannten Gottheiten und dem Dhanapati. Bei Kauçika (74. 2 ff.) begegnen uns abstrakte Begriffe wie Dharma und Adharma, Āçā, Çraddhā, Medhā, Çrī, Hrī, Vidyā; die Himmelsrichtungen und Zwischengegenden u. dgl. — zusammen mit Göttern des vedischen Opfers und solchen einer volkstümlicheren Klasse wie den Schlangengottheiten Vāsuki, Citrasena, Citraratha, Takṣa, Upatakṣa. Nach Mān. DhÇ. (III 92) soll man beim Bhūtayajña auch Hunden, aus ihrer Kaste ausgestossenen Menschen (*patitāḥ*), *çvapaca's*, mit bösen Krankheiten behafteten, Vögeln und Insekten Bali darbringen, indem man die Speise vorsichtig auf dem Boden auslegt[1].

Hier merkt man also nichts von dem Einteilungsprinzip, das bei dem Deva-, Pitṛ-, und Manuṣyayajña zum Vorschein kommt. Wenn man diese bunte Sammlung von allerlei Wesen und unpersönlichen Potenzen betrachtet, die beim Bhūtayajña ihren Platz gefunden haben, so fragt man sich, wie die Ritualtechniker eigentlich diesen Ritus aufgefasst haben. Und bemerkt man, dass derselbe doch überall in den Texten als ein *bhūta*-Opfer, ein *bhūta*-bali, ein den *bhūtebhyaḥ* gebührender Ritus bezeichnet wird, so kann man nicht zweifeln, dass es sich hier für die brahmanische Auffassung gar nicht um Dämonen, sondern um den sehr allgemeinen Begriff "die Wesen", "alle Wesen" handelt — dies um so mehr, als der Begriff *bhūta* einen noch allgemeineren Sinn als unser Wesen hat und sich am ehesten mit dem Begriff "Seiendes" deckt[2]. Man vgl. z. B. Mān. DhÇ. III 93, wo dies deutlich zum Vorschein kommt. Es heisst dort, nachdem der Baliharaṇa-Ritus in der schon angeführten Form dargestellt worden ist:

> *evaṃ yaḥ sarvabhūtāni brāhmaṇo nityam arcati* |
> *sa gacchati paraṃ sthānaṃ tejomūrtiḥ patharjunā.* ||

---

[1] Schon bei Çāṅkhāyana (II 14. 22) findet sich die Vorschrift, dass Hunde, *çvapaca's* und Vögel mit ein wenig Essen bedacht werden sollen, das in derselben Weise wie oben dargebracht wird. Aber diese Handlung scheint hier nicht als Teil des Bhūtayajña angesehen zu werden.

[2] Vgl. Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 100; *mahābhūta* n. = Element.

Hier muss *sarvabhūtāni* offenbar “alle Wesen“ sein[1]. Sollte es sich am Ende doch so verhalten, dass der Ritus von Haus aus diesen Charakter gehabt hat und jeder volkstümlichen Unterlage entbehrte? Sein Name scheint wenigstens einer entgegengesetzten Auffassung keine Stütze mehr zu bieten. Er könnte ihn ja gerade als ein Opfer für alle Wesen erhalten haben, sei es bei seiner Entstehung — als eines Erzeugnisses gelehrter Opfertechnik — sei es bei der Ummodelung des ihm etwa zugrunde liegenden volkstümlichen Opferbrauches. — Doch dürfte gerade die Bezeichnung des Ritus und seines Götterkreises uns einen Anhalt für die Erklärung desselben aus einem volkstümlichen Opferbrauch abgeben. Der Bhūtayajña muss ursprünglich ein Opfer für die Bhūtas gewesen sein, wurde aber dann allmählich zu einem Opfer für “die Wesen“ umgestaltet. Dabei spielte eben der Name des Ritus und seiner Gottheiten eine sehr wichtige Rolle, indem er durch seine Doppeldeutigkeit Gelegenheit gab, in die betreffende Opferhandlung den neuen Sinn hineinzudeuten und dieselbe dadurch zu ihrem jetzigen Aussehen umzumodeln. Ein solcher Hergang mag vielleicht wenig wahrscheinlich erscheinen. Aber man vergegenwärtige sich nochmals die schon hervorgehobenen triftigen Gründe, welche auch abgesehen von dem Namen des Ritus dafür sprechen, dass derselbe einen volkstümlichen Ursprung hat und eigentlich mit einer besonderen Götterklasse verbunden war: will man den oben als wahrscheinlich dargestellten Entwicklungsgang nicht annehmen, dann kann man auch nicht umhin, diese letztgenannten Indizien wegzudeuten — denn wie und warum ohne besonderen Anlass,

[1] Vgl. folgende Formel, die bei der Tarpaṇazeremonie am Ende des Vedastudiums (vgl. S. 137 oben) nach Çāñkh. Gṛ. IV 9 verwendet werden soll: “Agni speise, Vāyu speise, Sūrya sp., Viṣṇu sp., Prajāpati sp., Virūpākṣa sp., Sahasrākṣa sp., Soma, Brahman, die Veden, die Götter, die Ṛṣis und alle Metra, der Omruf, der Vaṣaṭruf, die Mahāvyāhṛtis, die Sāvitrī, die Opfer, Himmel und Erde, die Nakṣatras, die Luft, die Tage und Nächte, die Zahlen, die Dämmerungen, die Meere, die Flüsse, die Berge, die Felder, Wälder, Bäume, Gandharvas und Apsarasas, die Schlangen, die Vögel, die Siddhas, die Sādhyas, die Vipras, die Yakṣas, die Rakṣas, *bhūtāny evamantāni tṛpyantu*“ — d. h. “Mögen die Wesen mit den jetzt genannten (. . . Vipras, Yakṣas, Rakṣas) als die letzten (d. i. die jetzt erwähnten, in erwähnter Folge) sich sättigen“. In gleicher Weise drückt sich Āçvalāyana (III 4. 1) aus.

d. h. die Doppeldeutigkeit des Namens, aus einem schlichten volkstümlichen Hausritus dies absonderliche Erzeugnis priesterlicher Gelehrtheit geworden sein sollte, ist nicht abzusehen. Dagegen löst die gegebene Erklärung die Widersprüche, welche der Ritus in seiner jetzigen Ausgestaltung zeigt, und macht die Umbildung desselben verständlich. Wie wir sehen werden, lassen sich denn auch andere Umstände nachweisen, die darauf hindeuten, dass hinter dem Bhūtayajña wirklich ein Opfer für die Bhūtas steckt oder vielmehr gesteckt hat.

Es kann nämlich nicht zweifelhaft sein, dass der Bhūtayajña, wenn er auch tatsächlich ein Opfer für "die Wesen" war, dessenungeachtet doch auch als das Bhūta-Opfer aufgefasst wurde. Schon wenn es Mān. DhÇ. III 80 heisst, dass

> *ṛṣayaḥ pitaro devā bhūtāny atithayas tathā* |
> *āçāsate kuṭumbibhyas, tebhyaḥ kāryaṃ vijānatā* ||

scheint es mehr als fraglich, ob man in *bhūtāni* eine ebenso allgemeine Bedeutung, wie sie dem Worte in Bhūtayajña zukommt, hineinlegen kann. Man möchte zum wenigsten an persönliche Wesen und am liebsten an eine Klasse von diesen wie die Götter, die Pitaras etc. denken. Und gehen wir zum Çloka 74 in demselben Kapitel, wo das tägliche Baliharaṇa als *bhautika* bezeichnet wird, so muss, scheint es mir, dies Wort auf die Dämonen oder auf die niedere Götterwelt im allgemeinen — oder wenigstens auch auf diese — bezogen werden. Die Verse 73—74 lauten:

> *ahutaṃ ca hutaṃ caiva tathā prahutam eva ca* |
> *brāhmyaṃ hutaṃ prāçitaṃ ca pañca yajñān pracakṣate* ||
> *japo 'huto huto homaḥ prahuto bhautiko baliḥ* |
> *brāhmyaṃ hutaṃ dvijāgryārcā prāçitaṃ pitṛtarpaṇam* ||

Es ist allerdings richtig, dass diese beiden Çlokas zunächst nur die fünf grossen Opfer behandeln, dass es also nicht notwendig ist, in *bhautiko balir* etwas anderes als einen Ausdruck für Bhūtayajña zu sehen, welches Opfer als *prahuta* charakterisiert wird. Aber meines Erachtens handelt es sich hier zugleich auch um eine allgemeine Einteilung des Opfers nach verschiedenen Typen, wie sie sich zur Zeit der Entstehung der Gṛhyasūtren in koursierenden Çlokas vorfand[1], und die wenigstens hinsichtlich

---

[1] Vgl. Çāṅkh. Gṛ. I 10. 7 f.

des Brand- und Baliopfers (*huta* und *ahuta*) sehr alt sein muss[1]. Nach dem Komm. Medhātithi müssen denn auch die Termini techn. *ahuta*, *huta* etc. Mān. III 73 f. zu irgend einer besonderen vedischen Çākhā gehören, d. h. sie sind wohl altes Gut. Man hat also eine altherkömmliche, allgemeine Einteilung des Opfers auf die Pañcamahāyajñas bezogen, die ja auch alle die grossen Haupttypen desselben umfassen. Zielten sie denn nicht gerade darauf ab, als Ganzes eine stark verkürzte Zusammenfassung des ganzen umfangreichen Kultzeremoniells und dadurch in gewissem Masse ein Ersatzritus desselben zu sein, der sich von jedem Hausvater als tägliches Opfer vollziehen liess? Darauf scheint mir die Bezeichnung "die fünf grossen" Opfer, die Charakterisierung derselben als sehr bedeutungsvoller Opferhandlungen, "grosser Opfersitzungen", u. dgl. hinzuweisen[2]. Dann ist es aber nicht wahrscheinlich, dass der das Baliopfer und dessen Gottheiten vertretende Bhūtayajña von Haus aus hauptsächlich auf den Götterkreis der grossen Opfer und eine Menge unpersönlicher Wesenheiten bezogen war. Sondern dieser Ritus war gewiss das den *ahutādo devāḥ*, den baliessenden Gottheiten, d. h. der niederen Götterwelt gebührende Opfer. Gerade dies Kennzeichen des Baliopfers ist allzu deutlich in der Bezeichnung *bhautika* ausgedrückt, als dass dieselbe den Sinn — oder nur den Sinn — "den Wesen, allen Wesen gebührend" haben könnte. — Hierzu vergleiche man nun den bemerkenswerten Umstand, dass Mān. DhÇ. III 117 und Vas. DhÇ. XI 4 die Gṛhadevatās als die Gottheiten des täglichen Baliopfers angegeben sind. In diesen Gṛhadevatās hat man sicher volkstümliche Wesenheiten zu sehen, und es ist unmöglich, dieselben mit den in den Ritualtexten für den betreffenden Ritus tatsächlich vorgeschriebenen Gottheiten zu identifizieren. Sie werden ja, wo sie in den Sūtren bei diesem auftreten, nur als einzelne Gruppe neben anderen Göttern aufgenommen[3]. Hier verrät sich die eigentliche Natur des Bhūtayajña. — Aber wie lässt sich nun dies alles mit dem tatsächlich bezeugten Charakter des Ritus als "Wesenopfers" vereinen? Die Erklärung der Wi-

---

[1] Vgl. oben S. 68 ff.

[2] Çat. Br. XI 5. 6, 1; Baudh. DhS. II 11. 1; Āp. DhS. I 12. 14; TĀr. II 10. 1; Mān. DhÇ. III 69.

[3] Vgl. die oben S. 187 verzeichneten Textstellen.

dersprüche muss offenbar darin gesucht werden, dass man, seitdem man begonnen hatte, den betreffenden Ritus umzubilden, in *bhūtayajña, bhūtabali, bhautiko bali* u. s. w. den Doppelsinn "den Wesen und den Bhūtas gebührend" bewusst hineinlegte, wie denn auch das tägliche Baliharaṇa immer noch zum Teil Dämonen und andern niedrigeren Gottheiten zukam, was von den übrigen Opfern dieser Serie nicht gesagt werden kann. All dies gibt nur eine gute Probe brahmanischer Tüftelei. — Die beste Bestätigung bekommt die hier dargelegte Auffassung dadurch, dass wenigstens einer der Kommentatoren des Mān. DhÇ., der älteste von ihnen, Medhātithi, den Bhūtayajña im Sinne eines den Bhūtas gebührenden Opfers nimmt[1], wobei er natürlich nur eine hergebrachte Auffassung wiedergibt. In der Rājataraṅgiṇī III 7 findet sich eine Angabe über gewisse unter der Regierung des Königs Meghavāhana durchgeführte Reformen des Opferkultus: "In the reign of this king, who hated killing like a Jina, the [effigy of an] animal in ghee was used at the sacrifice (*kratu*) and one in pastry at the "offering to the spirits" (*piṣṭapaçur bhūtabalāv abhūt*). — Stein kommentiert den Çloka: "By *kratu* are meant religious sacrifices in general, by *bhūtabali* the oblation to the spirits, as prescribed among the *pañca yajñāḥ* of the Purāṇas and Smṛtis . . ." In der jüngeren Rechtsliteratur ist wohl also der Bhūtayajña ein Opfer an die Bhūtas. Es muss hierzu bemerkt werden, dass wir den betreffenden Ritus für die vedische Zeit nur in der Darstellung der Ritualtexte kennen und nicht wissen können, wie sich derselbe in der Praxis ausnahm. Die volkstümliche Seite desselben wird dort zu ihrem Recht gekommen sein, wenigstens in ausserbrahmanischen Kreisen[2].

---

[1] *balir bhautaḥ* Mān. DhÇ. III 70 (in der Liste der Pañcamahāyajñas) wird von M. folgendermassen kommentiert: *bhūtādi devatāsyeti bhautaḥ, nāmadheyam etat karmaviçeṣasya,dirācāribhyo bhūtebhya iti hi tatra baliharaṇam bhūtaçabdena vihitam* (Manuṭīkāsangraha, ed. by Jolly, p. 256).

[2] Bei dem besprochenen Doppelcharakter des Ritus kann es nicht auffallen, wenn die Termini Bhūtayajña etc. von den Textübersetzern verschiedene Deutungen bekommen haben. Nach Bühler in der Anm. zu Mān, DhÇ. III 70 "by Bhūtas either 'the goblins' or 'the living creatures' may be understood". Selbst wählt er die erstgenannte Übersetzung (III 70, 74, 80, 81); III 93 (vgl. S. 192 oben) hat er indessen "all beings". In seiner Übersetzung des Baudh. DhS. (SBE. XIV) gibt er *bhūtayajña* mit "the sacrifice to be offered to all

Wie der Bhūtayajña aus einem Opfer an die Bhūtas zu einem Opfer an "die Wesen" wurde, kann man aus folgendem Beispiel sehen, das eine gute Probe davon abgibt, was theologische Deutungskunst aus volkstümlichen Vorstellungen herausbekommen konnte. Bei Pāraskara sind, wie wir gesehen haben, die *bhūtagṛhyāḥ* unter die Gottheiten des Bhūtayajña aufgenommen (II 9. 3). Niemand kann bezweifeln, dass es sich hier um niedrigere, volkstümliche Gottheiten handelt. Darauf deutet auch die mask. Form des Wortes. Aber nach den Ritualisten wären die (drei) *bhūtagṛhyāḥ* mit Parjanya, den Wässern und der Erde identisch. *bhūtagṛhyebhyo maṇike trīn* (scil. *balīn haret*) *parjanyāyādbhyaḥ pṛthivyai.* — Sehr deutlich merkt man die Spuren dieser Umdeutung in einem schon bei der Besprechung des Baliopfers hervorgehobenen Zug des Ritus, nämlich in der Beziehung des Opfers auf bestimmte Lokalitäten ausserhalb und innerhalb des Hauses. Wie wir oben gesehen haben, schrieben die Texte bestimmte Stellen vor, an denen man die Balis niederlegen soll. Die Deutlichkeit, mit welcher der ursprüngliche Charakter des Ritus sich in diesem Zuge verrät, weist darauf hin, dass es sich nur um eine oberflächliche Retusche des demselben zu Grunde liegenden volkstümlichen Opferbrauchs handelt. Bei diesem legte man offenbar die Opfergaben an verschiedenen Stellen aus für dort wohnende oder gern verweilende Wesen, was von den Spenden des rituellen Bhūtayajña fast nur ausnahmsweise gilt. Am deutlichsten kommt der Unterschied zwischen dem Grundgedanken des volkstümlichen Ritus und den bei dem brahmanisierten Bhūtayajña befolgten Gesichtspunkten zum Vor-

beings" wieder, und ebenso Āp. DhS. I 2. 15 (SBE. II). Gaut. DhÇ. V 3 übersetzt er: "He shall worship gods, manes, men, goblins (and) Ṛṣis" (SBE. II). Von den übrigen Übersetzern des Mān. DhÇ. gibt Loiseleur Deslongchamps (Lois de Manou... traduites du Sanscrit par L. D., Paris 1833) den Beleg in III 70 (*balir bhautaḥ*) folgendermassen wieder: "le riz, ou tout autre aliment donné aux créatures vivantes, est l'offrande aux Esprits", vgl. III 81. Strehly (in den Annales du Musée Guimet, Tome II, Paris 1893) übersetzt *bhūta* — mit "les Êtres" = les Esprits, vgl. die Anm. zu III 70; III 93: "tous les Êtres"; Burnell-Hopkins (B. and H., The Ordinances of Manu, Trübners Oriental Series, London 1884) "all beings, beings". Oldenberg übersetzt *bhūtayajña* Āçv. Gṛ. III 1. 2 (SBE. XXIX) mit "the Sacrifice to the Beings", Stenzler (ADMG. Bd IV) mit "Wesenopfer"; für Pār. Gṛ. II 9. 7 (*viçvebhyo devebhyo*) *viçvebhyaçca bhūtebhyaḥ* hat derselbe (ADMG. VI) "allen Wesen (Elementen)". Eggeling, Çat. Br. XI 5. 6, 1 "the sacrifice to beings".

schein, wenn man z. B. dem Opfer für die Rakṣas am Kehrichthaufen oder dem für die Dämonen auf dem Hausdache die Opfer für Kāma und Manyu im Bette bzw. am Abort, oder das für die Wässer beim Wasserbehälter, das für die Pflanzen dort, wo die Pflanzen aufbewahrt sind, das für die Bäume im Mörser oder beim Mittelpfosten, das für Viṣṇu auf dem Mühlstein, das für die Schutzherren der Weltgegenden in den verschiedenen Himmelsrichtungen u. s. w. zur Seite stellt. In den letzteren Fällen handelt es sich um eine theoretisch zustandegebrachte Verbindung zwischen den Gottheiten und den betreffenden Lokalitäten — zum Teil begreiflich, zum Teil, wie beim Opfer an Viṣṇu oder die Maruts (Vaiṣṇ. DhÇ. LXVII. 13) auf dem Mühlstein und anderen Spenden, schwerer zu verstehen —, in den vorigen Fällen um eine reelle Gegenwart der Gottheit. Dass hier einfach konstruiert wurde, verrät sich auch darin, dass die Texte zum grossen Teil verschiedene Gottheiten mit demselben Platze oder dieselbe Gottheit mit verschiedenen Plätzen verbinden. Natürlich sind nicht alle diese Opferlokalitäten nur aus dem volkstümlichen Kulte übernommen, sondern sehr wahrscheinlich hat man nach dem in diesem vorliegenden Muster Neues hinzugefügt, und es ist nicht leicht, in den einzelnen Fällen zu entscheiden, ob es sich um Plätze handelt, die im volkstümlichen Opferbrauch eine Rolle gespielt haben, oder nur um Erfindungen seitens der Ritualisten. Die ersterwähnte Auffassung scheint mir zuzutreffen, z. B. wenn man am Abort einen Bali auslegt (Gobh., Khād., Çāṅkh.). Es gilt nämlich vom Abort wie von schmutzigen Stellen im allgemeinen, dass er ein beliebter Aufenthalt verschiedener Dämonenwesen ist. Man vergleiche Crooke, PR. I 293: "Bhūts frequent privies and dirty places of all kinds. Hence the caution with which a Hindu performs the offices of nature, his aversion to going into a privy at night, and the precaution he uses of taking a brass vessel with him on such occasions. Mr. Campbell supposes this to depend on the experience of the disease-bearing properties of dirt. 'This belief explains the puzzling inconsistencies of Hindus of all classes, that the house, housedoor, and a little in front is scrupulously clean, while the yard may be a dung-heap or a privy. As long as the house is clean, the Bhūt cannot come in. Let him live in the

privy; he cannot do much harm there'"[1]. — Die Spende im Bett kann sehr wohl einen alten Gebrauch repräsentieren, da auch dieser Platz dem Besuche solcher Wesen ausgesetzt ist[2]. — Dass gewisse Hausgottheiten auch bei den Wassergefässern ihren Aufenthalt haben konnten, sieht man aus Crooke a. a. O. I 130: "In her form as household goddess, Sītalā is often known as Thandī, or "the cool one", and her habitation is in the house behind the water-pots in the cold damp place where the water drips. Here she is worshipped by the house-mother, but only cold food or cold water is offered to her". Sītalā ist Krankheitsgöttin, vor allem Pockengöttin, vgl. Crooke, a. a. O. 125 ff. und Jolly, Medicin 94 f. — In der Türöffnung — auf der Schwelle,

[1] Dieselbe Vorstellung findet sich im slavischen Volksglauben betreffs der Hexen, die wohl in dieser wie so vielen anderen Beziehungen nur Erbinnen des Dämonenvolks sind. Vgl. Krauss, Slav. Volksforschungen 71 u. Anm. 2: "Das südslavische Bauernhaus hat keinen Anstandort, und die Leute sind genötigt, auf dem Düngerhaufen oder sonst wo auf einem Platz, wohin man den Kehricht wirft, ihre Notdurft zu verrichten. Solche Orte sind aber nach dem Volksglauben Tummelplätze der Hexen. Darum hält man ein Stück Brot in dem Mund, während man auf einem solchen Orte weilt; dadurch wird die Macht der Hexen gebrochen". Dazu fügt der Verfasser folgende Bemerkung: "Das Brot, das man in den Mund nimmt, ist wohl nichts anderes als ein Opfer, das man der Hexe darbringt, die im Dünger haust, um sie zu versöhnen wegen der Verunreinigung ihres Aufenthaltortes; Brot opfert auch der russische Bauer auf dem Dünger den Ljeŝje". — Betreffs der Vorstellung, dass Dämonen mit Vorliebe schmutzige Stellen aufsuchen vgl. weiter Crooke, a. a. O. I 243 ("They — the Bhūts — prefer dirty places to those which are clean; so when a person goes to worship a Bhūt, he does so in some dirty, retired place" . . .); 136 ("The Bengālis have a special service for the worship of Ghentu, the itch godling. The scene of the service is a dunghill" . . .); Walhouse, a. a. O. 410 (nach W. "an evil spirit was declared by the Rabbins to inhabit every privy in the world"); Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven 68 (der Pestfrau stellt man Milch auf dem Düngerhaufen aus); 108 f.

[2] Vgl. Crooke a. a. O. II 13 f. und die allgemein verbreitete Vorstellung von nächtlichen Plagegeistern, welche die Schlafenden in verschiedener Weise bedrängen: dem Alpdrücken, den incubi und succubi. "Wenn man dem Alp aber ein Geschenk verspricht, in Schlesien meist ein Brot, so geht er fort und holt es sich am andern Tage in seiner wahren Gestalt", Wuttke, Deutscher Volksabergl. 122 f. In der Vorstellung der vedischen Inder sind die Dämonen lüsterne Wesen, die ihre Weiber in der Nacht beschlafen und ihnen in verschiedener Weise Schaden antun, vgl. AV. IV 37. 7 und VIII 6. Unter den vielen Dämonen die TS. IV 5. 5 ff. nach den Plätzen, wo sie hausen, benannt werden, findet sich auch einer der als *talpya* "der im Bett hausende, ins Bett gehörende" o. dgl. bezeichnet wird (9 e).

bei den Türpfosten u. dgl. — soll nach der Vorschrift fast aller Texte eine Spende — oder sollen mehrere Spenden — ihren Platz haben[1]. Bekanntlich spielt die Tür als Aufenthaltsort von Gottheiten, die mit dem Hause — dem Tempel, der Stadt u. dgl. — nahe verbunden sind, und demzufolge auch als Opferplatz und geweihte Stätte eine wichtige Rolle im Glauben und Kulte der verschiedensten Völker. Indien macht davon keine Ausnahme[2]. Wir haben allen Grund, dem obigen Brauch eine analoge Vorstellungsweise zu unterlegen. Dass es sich hier um keine zufällige brahmanische Erfindung handelt, darauf weist auch die grosse Einstimmigkeit hin, mit welcher die verschiedenen Texte das betreffende Opfer vorschreiben. Viel deutlicher als in den Vorschriften der vedischen Ritual- und Rechtstexte tritt die Bedeutung der Türschwelle als Opferplatzes beim Hauskultus im folgenden dem Mṛcchakaṭika entnommenen Passus hervor. Im Beginne des ersten Aktes des genannten Dramas kommt nämlich die Rede ein paarmal auf den häuslichen Kultus. Maitreya, der sich im Hause des Brahmanen Cārudatta eingefunden hat, um diesen zu treffen, sagt, als er ihn kommen sieht: "*eṣa cārudattaḥ siddhīkṛtadevakāryo gṛhadevatānāṃ baliṃ kurvann ita evāgacchati*". Dann tritt Cārudatta auf. Im Begriffe, das ge-

[1] So Gobh., Çāñkh. (wegen dieser beiden vgl. oben) Khād. I 5. 24; Pār. II 9. 4; Āp. DhS. II 4. 2. f.; Mān. DhÇ III 88; Vaiṣṇ. DhÇ. LXVII. 10; Gaut. DhÇ. V 12.

[2] Wegen der hierher gehörenden Vorstellungen vgl. Enc. of Rel. and Eth. unter "Door" und die von Winternitz, Das altind. Hochzeitsrituell 72 zusammengebrachten Belege; wegen der Slaven Krauss, Volksglaube u. Rel. Brauch der Südsl. 154 f., 160. Aus dieser Vorstellungsweise leiten Winternitz am genannten Orte und Crooke, Folklore Bd. XIII 238 ff., wohl mit Recht das auch im indischen Hochzeitszeremoniell vorkommende Verbot für die Braut her, beim Eintritt in das Haus des Bräutigams auf die Schwelle zu treten. Ich ziehe ein paar Beispiele aus moderner indischer Zeit heran, die eine nähere Parallele zum obigen Opferbrauch darbieten. In Bihār wohnt der Hausgeist unter der Küchenschwelle, wo man ihm Opfer darbringt (Crooke, PR. I 292). Im nordwestl. Indien wird bei der Ernte ein schalenförmiger Kuchen aus Kuhmist, mit Korn gefüllt und mit Wasser begossen, auf die Schwelle gestellt (Folklore Record 1882 S. 34). Die erste Getreidegarbe wird neben die Schwelle gelegt und zwischen ihr und der Schwelle giesst man für die Hausgottheit eine Libation als Erstlingsopfer der Ernte aus (ib. und Trumbull, Threshold Covenant 16; beide Hinweise sind nach der Enc. of Rel. a. Eth. angegeben). Unter den Maler in Chota Nāgpur hat man eine Türgottheit Dwāra Gusāīn, "den Herrn der Haustür", den man, wenn das Haus von Unheil getroffen worden ist, mit Opfergaben, die vor der Tür dargebracht werden, befriedigen muss (Crooke, a. a. O. I 104 f.).

nannte Baliopfer darzubringen, beklagt er seine Armut mit folgenden Worten:

yāsāṃ baliḥ sapadi madgṛhadehalīnāṃ
haṃsaiç ca sārasagaṇaiç ca viluptapūrvaḥ |
tāsv eva samprati virūḍhatṛṇāñkurāsu
bījāñjaliḥ patati kīṭamukhāvalīḍhaḥ ||

Etwas später sagt er zu Maitreya, offenbar auf das nämliche Baliopfer hindeutend: *kṛto mayā gṛhadevatābhyo baliḥ, gaccha tvam api catuṣpathe mātṛbhyo balim upahara.* Er bringt also zuerst den Göttern seine Huldigung und opfert sodann auf der Türschwelle den Gottheiten (Schutzgottheiten?) des Hauses. Haben wir hier nicht das tägliche Baliharaṇa, so wie sich diese Opferhandlung in der Praxis ausnahm? Auch im Mān. DhÇ. (III 117) und Vas. DhÇ. (XI 4) sind es, wie wir gesehen haben, die Gṛhadevatās, auf welche der Ritus sich in erster Hand zu beziehen scheint, und dasselbe ist im MBh. XIII 100. 10 der Fall: *pitaraç ca mahābhāgā ṛṣayaç ca tapodhanāḥ* | *gṛhyāç ca devatāḥ sarvāḥ prīyante vidhinārcitāḥ* || heisst es dort mit Bezug auf die häuslichen Riten[1]. Es kann jedenfalls nicht bezweifelt werden, dass wir in dieser täglichen Speisung der Hausgottheiten einen der wichtigsten der dem Bhūtayajña zu Grunde liegenden volkstümlichen Gebräuche wiederfinden. Wir haben schon gesehen, dass zu den Geräten des vedischen Hauses auch Altäre mit Götterbildern und Sesseln gehörten. So deutet denn alles darauf hin, dass was hinter dem Bhūtayajña des Gṛhyarituals steckt im wesentlichen der tägliche Hauskult der vedischen Inder ist — ich meine da natürlich den genuin volkstümlichen Hauskult, der wohl übrigens nur in einem sehr begrenzten brahmanisch-orthodoxen Kreise wirklich durch das Musterritual der Gṛhyasūtren ersetzt worden war[2] — und der als Teil dieses Zeremoniells durch die theoretisierende Bearbeitung der Theo-

[1] Vgl. v. 6, wo vorgeschrieben wird, dass man, bevor man selbst zu essen beginnt, aus der bereiteten Speise einem Gaste die erste Portion geben und auch Balispenden *gṛhoddeçe* darbringen solle: "dadurch werden die *devatāḥ* zufriedengestellt".

[2] Es lässt sich natürlich auch sehr gut denken, dass man in den erwähnten Kreisen zwar dieses Ritual befolgte, daneben aber auch beliebige in dasselbe nicht aufgenommene Opferbräuche vollzogen hat. Dass es indessen keineswegs nur als ein theoretisches Erzeugnis betrachtet werden darf, sondern auch in der Praxis befolgt wurde, kann man daraus sehen, dass der Ritus

logen nach und nach in den unter dem Namen Bhūtayajña vorliegenden Ritus umgestaltet wurde. Fragt man, was der Anlass dieser Umgestaltung gewesen sein mag, was eigentlich bei ihr das treibende Motiv ausmachte, so scheint die Antwort, ausser in der Doppeldeutigkeit der Begriffe *bhūta*, *bhūtayajña* u. s. w., welche die Ritualisten zu Konstruktionen einlud, vor allem in der so oft bezeugten religiösen Exklusivität des orthodoxen Brahmanentums zu finden zu sein, in jener Exklusivität, die in der ausgesprochenen Vorliebe des letzteren für den altherkömmlichen Götterkreis des Rigveda und des Rituals, und in seiner ablehnenden oder ignorierenden Haltung gegenüber dem Dämonenkult des Volkes, aber auch gegenüber dem Kult der niederen Götterwelt überhaupt, zum Ausdruck kam. — Auf welche Gottheiten nun dieser volkstümliche Hauskult Bezug nahm, lässt sich genauer nicht sagen, nur so viel kann man behaupten, dass es Wesen niedrigerer Ordnung gewesen sein müssen und dass bei ihm doch wohl vor allem gewisse Schutzgottheiten des Hauses und seiner Bewohner in Betracht kamen [1]. Aber auch böse, dämonische Wesen wird man, um sie abzufinden, mit regelmässigeren Opfern bedacht haben. So ist es sehr wahrscheinlich, dass wir in der oben (S. 104) angeführten Vorschrift des Āp. DhS., dass man nach der Mahlzeit die an den Kochtöpfen haftenden Speiseresten dem Rudra an einer nördlich vom Wohnhause gelegenen Stelle opfern solle, einen alten Volksbrauch zu sehen haben. Es braucht übrigens kaum bezweifelt werden, dass auch die besprochenen Schutzgottheiten in vielen Fällen als reine Dämonenwesen aufzufassen sind. Darauf deutet folgende sehr interessante Stelle aus dem MBh., die überhaupt von dem häuslichen Kultus der alten Inder ein ganz anderes Bild als die priesterlichen Ritualtexte gibt und durchaus für die oben dargelegte Auffassung des Bhūtayajña und seiner Gottheiten spricht — ich meine die schon vorher erwähnte Erzählung von der Geburt des Königs Jarāsandha im MBh. II 17—18. König Bṛhadratha, dem Vater

---

noch heutzutage in ganz derselben Form von orthodoxen Brahmanen praktiziert wird, in welcher er in den Ritualtexten vorgeschrieben ist, vgl. Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 421 ff.

[1] Wenn die Gṛhadevatās genannt werden, kann man sehr wohl auch an die Götterbilder des Hauses denken, um so mehr als man diese kurz und gut Devatās nannte.

des J., wird von seinen zwei Gemahlinnen je ein halbes Kind geboren. Die Missgeburten wurden auf einem Kreuzweg ausgesetzt. Dort findet sie eine Rākṣasī, namens Jarā, "eine Fresserin von Fleisch und Blut" (*māṃsaçoṇitabhojanā*), und fügt die beiden Hälften zusammen. So entstand ein Knabe, auf dessen Schrei die Einwohner des Palastes herbeieilen. Auf des Königs Frage, wer sie sei, antwortet die Rākṣasī mit folgenden Worten (II 18. 1 ff.): "Ich bin eine Rākṣasī namens Jarā . . . In deinem Hause verehrt (*tava veçmani pūjitā*) habe ich dort mit Wohlbehagen verweilt. Vormals geschaffen von Svayambhū bin ich stets in jedem Hause anwesend, "die Hausgöttin" genannt (*gṛhe gṛhe manuṣyāṇāṃ nityaṃ tiṣṭhāmi rākṣasī gṛhadevīti nāmnā*). Wer mich mit Ehrfurcht und Liebe (*bhaktyā*) an der Wand (seines Hauses) zusammen mit meinen Söhnen und in schöner Form abbildet, in dessen Haus wird Gedeihen sein — wenn er dies nicht tut, wird er zu Grunde gehen. Verweilend in deinem Hause, o König! und stets verehrt, an die Wand gemalt, umgeben von meinen zahlreichen Söhnen, und geehrt mit Wohlgerüchen und Blumen, mit Weihrauch und allerhand Speisen, denke ich immer daran, wie ich dir wiedervergelten mag" u. s. w. Es verdient besonders bemerkt zu werden, dass das hier Angeführte Kultbräuche wiederspiegelt, die in den höheren Gesellschaftskreisen vorkamen. Überhaupt kann unter dem Bhūtayajña mancherlei zusammengeführt sein, möglicherweise hat man alle Hausopfer, die nicht direkt als selbständige Riten im häuslichen Zeremoniell Platz gefunden hatten, als durch die genannte Opferhandlung vertreten angesehen. Man braucht dabei nicht nur an tägliche Opfer zu denken[1].

Es ist indessen nicht unwahrscheinlich, dass das derselben

---

[1] Man könnte versucht sein, in einigen der nach den Ritualbüchern bei dieser Gelegenheit zu vollführenden Opfer auch ein Stück volkstümlichen Hausgeräts- und Werkzeugkultes wiederzufinden. Wie allgemein ein derartiger Kult im heutigen Indien ist — dabei werden auch Opfer gebracht — kann man aus Crooke, PR. II 184 ff.; 191 ff. sehen. Es wird zur vedischen Zeit nicht anders gewesen sein. Auch im brahmanischen Ritual begegnet viel derartiges, vgl. Macdonell, VM. 154 f. Wenn nun z. B. vorgeschrieben wird, dass man Viṣṇu oder den Maruts auf dem einen der Mühlsteine (*dṛṣadi*) eine Spende opfern soll (oben S. 191), ist das nicht eine Umdeutung eines ursprünglich dem Steine selbst gezollten Kultes? Der Mühlstein hat offenbar seit ältester Zeit als irgendwie kraftbegabter, heiliger Gegenstand eine wichtige Rolle in Vor-

wesentlich zugrunde liegende Opfer schon von Haus aus mit der Mahlzeit nah verbunden war, wie es in den Gṛhyasūtren der Fall ist und als Anteil der Götter an derselben angesehen wurde, wahrscheinlich ist wenigstens, dass ein solcher Gebrauch einen wichtigen Einschlag in dem betreffenden Ritus bildete. Wie wir gesehen haben, opfert man bei dem Devayajña und Baliharaṇa von der für die Mitglieder des Hauses zubereiteten Speise, und aus mehreren Vorschriften geht hervor, dass es als eine heilige Pflicht angesehen wurde, den Göttern ihren Anteil an der Mahlzeit zu geben, und zwar bevor man selbst zu essen begann. So heisst es Çat. Br. II 3. 1, 11: *sa yat tato* (scil. nach dem Abendagnihotra) *rātryāçnāti hutocchiṣṭam eva tan nirvattabalṃ açnāti, hutocchiṣṭasya hy evāgnihotraṃ juhvad açitā.* Çāñkh. (Çāñkh. Gṛ. II 14. 23) fügt zu der Darstellung des täglichen Baliharaṇa folgende Vorschrift hinzu: "Er esse nichts, ohne zuerst einen Teil davon zum Opfer abgeschnitten zu haben". Gobhila schreibt Baliopfer von jeder zubereiteten Speise vor, sei es dass dieselbe für die Pitaras, zu glückbringenden Zwecken, oder zu gewöhnlichen Zwecken zubereitet worden ist (Gobh. Gṛ. I 4. 20). Nach Mān. DhÇ. III 117 f. soll der Hausvater, nachdem er den Göttern, den Ṛṣis, den Vätern und den Hausgottheiten seine Ehrfurcht bezeugt hat, selbst hintennach den Überrest essen. "Wer aber (nur) zu seinem eigenen Besten kocht, der isst bloss Sünde (*aghas*)"[1]. Desgleichen Bhagavadg. III 13. Dass in der indischen Volkssitte seit alters her die Mahlzeit wirklich mit einem Opfer verbunden war, darauf deuten auch andere Umstände. Unter den Lāmas ist es Sitte, immer, wenn man isst, ein Tischgebet zu sprechen, wobei die Speise verschiedenen Wesen geweiht wird, und einen Teil derselben zu opfern. Dieser Brauch rührt nach der eigenen Angabe der Lāmas von dem buddhistischen Mahāyānaritual her, was unzweifelhaft richtig ist. Das Folgende ist aus WADDELLS Artikel "Lāmaist Graces before Meat", JRAS. 1894 p. 265 ff.,

---

stellung und Ritual gespielt. Im vedischen Hochzeitszeremoniell soll die Braut bei gewisser Gelegenheit den Mühlstein betreten (vgl. HILLEBRANDT, Rituallit. 65 f.; Āçv. Gṛ. I 7. 3 u. 7, Gobh. Gṛ. II 1. 16; 2. 3 f.). Dasselbe geschieht noch heutzutage, wo er ausserdem in anderen magischen und religiösen Zeremonien zur Anwendung kommt und auch Gegenstand göttlicher Verehrung ist (CROOKE, a. a. O. II 166).

[1] Vgl. RV. X 117. 6 und SIEG, Sagenstoffe des Ṛgveda 9.

genommen: "Before drinking, the Lāmas, like the Romans, pour out some of the beverage as a libation to their Lares, and other gods". So ist es Brauch, wenn man Tee trinkt, zuerst einige Tropfen auf den Boden zu spritzen, wobei man folgende Worten ausspricht: "To all the dread locality, demons of this country, we offer this good Chinese tea! Let us obtain our wishes! And may the doctrines of Buddha be extended!" Ich führe einige Mantras aus dem Tischgebet der Gelug-pa an, "the most pure of all the Lāmaist sects": "This luscious food of a hundred tempting tastes, is here reverendly offered by us — the animal beings — to the Jinas (the Dhyāni Buddhas) and their princely sons (Celestial Bodhisattvas). May rich blessings overspread this food. *Om-Ah Hung!* . . . It is offered to the Tutelaries, Witches, and *Defensores fidei* — *Om Deva Dakinī, Śrī Dharmapāla sapariwara vajra naiwidya-ah Hung!* One piece (is offered) to the powerful Demon-Lord (*d*bang-bahi-*h*byung-po; Skt. Bhūteśvara) — *Om-Agra-Pinda-ashi bhya swāhā!* . . . One piece to *h*prog-ma — *Om Harite-swāhā!* One piece to the 500 brothers or sisters — *Om Harite maha-vajra-yakshini hara-hara sarva pāpimakshi swāhā!*" *Harite* bezieht sich auf die menschenfressende Yakṣiṇī mit den fünfhundert Kindern, die Buddha zwang, ihre Menschenfresserei aufzugeben, indem er ihren am innigsten geliebten Sohn in seiner Bettlerschale versteckte und sie auf diese Weise zur Fügsamkeit brachte. "The Lāmas assert that Buddha also promised Hariti that the monks of his order would hereafter feed both herself and her sons: hence their introduction into this Grace; and each Lāma daily leaves on his plate a handful of his food expressly for these demons, and these leavings are ceremoniously gathered and thrown down outside the Monastery gate to these *pretas* and other starveling demons"[1]. — Offenbar begegnet uns hier ein tiefgewurzelter (indischer) Volksbrauch, der dem buddhistischen Zeremoniell einverleibt worden ist. Ähnliches treffen wir im heutigen Indien: "When a man is having a specially good dinner", sagt Crooke, PR. II 11, "he should select an auspicious moment and throw a little into the fire . . . Orthodox Hindus pretend that this offering of food at a meal is a sacrifice to Annadeva, the god of food". Monier

[1] Vgl. hierzu das Opfer an die bei Tag und bei Nacht umherstreichenden Bhūtas beim täglichen Baliharaṇa.

Williams gibt a. a. O. 423 ff. eine Darstellung von den Zeremonien, die von orthodoxen Brahmanen und anderen Familien hoher Kaste beim Mittagsessen beobachtet werden, welcher ich folgendes entnehme. Nachdem man das Tischgebet gelesen hat, darf man nicht unmittelbar zu essen beginnen "but each person first places either four or five small mouthfuls (grāsa) of food on the ground on the right side of his leaf-plate. These are called simply āhuti, 'offerings', or sometimes Citrāhuti, 'offerings to Citra', or to Citra-gupta, whose power in the intermediate state after death is especially dreaded. While placing the mouthful he ought to say: 'Homage to Citra, to Citra-gupta, to Yama, to Yama-dharma, to Bhur bhuvah svar'. After the dinner is over, these mouthfuls are left to be eaten by cats (if there are any in the house), or together with the leaf-plates and whatever is left upon them, they are thrown to the cows, or simply thrown out of the house to be eaten by dogs or animals of any kind". Derselbe Brauch kann nun auch für die vedische Zeit nachgewiesen werden, nämlich bei der feierlichen Aufnahme gewisser Gäste, dem s. g. Argha — für welche besondere Bestimmungen in den Gṛhyasūtren festgestellt sind — wenn der Gast den Madhuparka, die Honigspeise, empfangen hat: dann muss er nach Pār. Gṛ. (I 3. 18 f.), ehe er zu essen beginnt, mit den Worten: "Verehrung dir mit dem braunen Antlitz![1] Was in deinem Essen beschädigt ist, das schneide ich aus dir weg" dreimal etwas davon herausspritzen. — Çāṅkh. Çr. schreibt vor (IV 21. 7 ff.), dass er ein bisschen vom östlichen Teil des Madhuparka abkratzen und danach die Finger in der östlichen Hälfte der Messingschale (in welcher der Madhuparka überreicht worden ist) abstreifen solle mit dem Spruche: "Mögen die Vasus, die Agni als König haben, dich geniessen". In derselben Weise verfährt er, nach den Himmelsrichtungen Süden, Westen, Norden und aufwärts, mit Dedikationen an die Pitaras mit Yama als König bzw. die Ādityas mit Varuṇa als König, die Rudras mit Indra als König, und die Viçvedevas mit Prajāpati als König. — Nach Āçv. (I 24. 15 ff.) soll er die Finger, mit denen er die Speise berührt hat, mit den Worten: "Die Vasus mögen dich mit dem Gāyatrimetrum verzehren" nach Osten abstreifen und

[1] *çyāvāsya.* Steckt unter diesem Namen Rudra? So heisst er jedenfalls im AV. XI 2. 18 nach der Ppp.-Rezension, oben S. 46 Anm. 2 Vgl. gleich unten!

ebenso nach Süden, Westen und Norden, indem er sich an die Rudras bzw. die Ādityas und die Viçvedevas mit ähnlichen Sprüchen wendet. Dann nimmt er mit den Worten "*bhūtebhyas tvā*" dreimal etwas aus der Mitte des Madhuparka heraus. Nach Nārāyaṇa, der hier dem Bhāṣyakāra[1] zu folgen scheint, soll man dabei das Herausgenommene dreimal in die Höhe werfen, wonach man die Speise in drei Reprisen geniesst und dabei vorgeschriebene Formeln ausspricht. Im Mān. Gṛ. (I 9. 13) wird vorgeschrieben, dass man, ehe man zu essen beginnt, ein paar Finger nach jeder Himmelsrichtung (zuerst im Osten, dann im Westen u. s. w.) mit der Formel: "Verehrung dem Rudra, der in (bei?) der Schale sitzt" (über die Schale) hinaufstrecken soll. Diese Prozedur scheint anzudeuten, dass man sich gegen Angriffe seitens der Dämonenwelt schützen wollte (vgl. oben S. 93 f., 117, 120 ff. und s. weiter im folgenden)[2]. Nach Āçv. und Çāṅkh. und wohl auch nach Pār. soll man also vor dem Essen ein Bisschen von dem Madhuparka als Opfer wegwerfen. Es ist bezeichnend, dass bei Pāraskara der abzuschneidende Teil als etwas Beschädigtes, nicht Essbares angesehen wird. Man darf nicht alles geniessen. Es wird keinem Zweifel unterliegen, dass diese Sitte auf der Vorstellung irgendwelcher den Menschen beim Essen bedrohender, gefährlicher Einflüsse beruht, vor denen man sich in der erwähnten Weise schützen zu können glaubte. Und man dürfte kaum im Irrtum sein, wenn man dieselbe nach der Analogie des Opfers beim Teetrinken unter den Lāmas und des oben aus moderner Zeit angeführten Beispiels als eine Sühnspende an göttliche Mächte versteht (sieh weiter gleich unten!). Zwar liesse es sich vielleicht auch denken, dass die erwähnte Manipulation eine Vorsichtsmassregel gegen ganz unpersönliche Zaubereinflüsse, wie das böse Auge u. dgl., wäre[3]; sie kann natürlich auch zu einem toten, nicht mehr verstandenen Brauch herabgesunken sein. Aber es ist bemerkenswert, dass diese Handlung sowohl in vedischer Zeit wie noch heutzutage und

---

[1] Hillebrandt, Rituallit. 26.

[2] *namo rudrāya pātrasade namo rudrāya pātrasada iti prādeçenādhy adhi pratidiçam pradakṣiṇaṃ sarvato 'bhyuddiçati.* Komm.: *adhy adhi pātrasyopari sarvato 'bhyuddiçati; ābhimukhyena purastād ārabhya pradakṣiṇaṃ prādeçena ūrdhvaṃ diçati.*

[3] Vgl. Crooke, a. a. O. II 11.

bei den Lāmas als ein Opfer aufgefasst wird. Man muss diesem deutlichen Fingerzeige folgen, was natürlich nicht ausschliesst, dass auch andere Vorstellungen dazu mitgewirkt haben können, den gleichen Brauch hervorzurufen, und man darf also schliessen, dass die indische Volkssitte seit alters ein Opfer in Verbindung mit der Mahlzeit gekannt hat[1]. Als Bestandteil der Mahlzeit wurde diese Zeremonie auch beim Essen des Madhuparka beobachtet, das ja eine Mahlzeit unter besonders feierlichen Formen bezeichnet. Es ist möglich, dass dieselbe vor allem als nötig angesehen wurde, wenn man sehr wohlschmeckendes Essen genoss, vgl. das aus Crooke, PR. II 11 oben angezogene Beispiel. Dies würde zu einem apotropäischen Sinne der betreffenden Observanz gut stimmen.

Vielleicht ist es möglich, das oben nachgewiesene Mahlzeitopfer etwas näher zu charakterisieren. Beim Essen des Madhuparka wie bei dem Teetrinken der Lāmas, und dem Mittagsessen im heutigen Indien wurde die Spende, wie wir gesehen haben, vor dem Beginn der Mahlzeit dargebracht. Und gewisse Züge deuteten darauf hin, dass die betreffende Praxis als eine Sicherheitsvorkehrung aufzufassen war. Allem Anschein nach haben wir hier ein Beispiel der weitverbreiteten Sitte des Erstlingsopfers. Wie es z. B. von der neuen Ernte oder dem Jagdfang oder der Krigsbeute gilt, dass sie erst dann zur freien Verfügung stehen, wenn man den göttlichen Mächten die Erstlinge davon geweiht hat, so muss man auch, ehe man zu essen beginnt, ein bisschen von der Mahlzeit opfern. Man vergleiche die bei Pāraskara gegebene Motivierung des Wegwerfens eines kleinen Teiles des Madhuparka mit dem Kultmythe Çat. Br. II 4. 3, 1 ff., wo erzählt wird, wie der Brauch des Opferns der Erstlingsfrüchte von den Feldern — der Āgrāyaṇaritus — entstand:

---

[1] Was für Götter in vedischer Zeit bei dem genannten Opfer eigentlich bedacht wurden, sagen uns die Sūtren nicht, was indes für unsre Frage belanglos ist. Die Hauptsache, der Gebrauch beim Essen zu opfern, wird durch den betreffenden Beleg bezeugt. — Die Vasus, Rudras u. s. w. verdanken hier wie in so vielen anderen Formeln nur der rituellen Schablone ihren Platz und sind wohl nichts als leere Namen. Die in die Höhe geworfene Spende galt wohl den Bhūtas — es ist kein Grund vorhanden, den Ausdruck von den Wesen zu verstehen. Vielmehr könnte das Hinaufwerfen der Balispende in die Luft ein Opfer an umherschwärmende Dämonen andeuten. Doch ist wohl diese Manipulation nur als Teil des zu befolgenden Schemas aufzufassen.

während an der vorigen Stelle gesagt wird, dass der wegzuschneidende Teil beschädigt sei, heisst es in dem Mythus des Çat. Br., die Asuras hätten die Pflanzen, sowohl die, welche den Menschen, wie die, welche den Tieren als Nahrung dienten, teils durch Zauber und teils durch Gift verunreinigt und dadurch ungeniessbar gemacht, bis sie von den Göttern mit Hilfe des Erstlingsopfers wieder brauchbar gemacht wurden. D. h. der den göttlichen Mächten geweihte Teil der Mahlzeit hat heiligen Charakter, ist *tabu* und also gefährlich zu geniessen, und desgleichen die neue Ernte, bis sie durch das Erstlingsopfer an die Götter "entweiht" worden ist[1]. Derselben

[1] Vgl. Hubert et Mauss, Mélanges d'histoire des religions 74 ff. (bes. 79 f.) und wegen des Erstlingsopfers beim Essen 80[1]: "Les bénédictions talmudiques et synagoguales ont encore accentué ce thème — nämlich dass "de tout ce qui vit et fait vivre les prémices appartiennent à Iahwe" — puisqu'elles sont obligatoires quand on goûte pour la première fois d'un fruit, quand on commence le repas etc." Vgl. das oben angeführte, das Essen einletende Tischgebet bei den Lāmas, wo die Mahlzeit oder ein Teil derselben verschiedenen Gottheiten als Opfer geweiht wird; — man darf vielleicht annehmen, dass diesen Dedizierungen auch entsprechende Spenden folgten, obgleich dies aus Waddells Darstellung nicht deutlich zu sehen ist; nur von den 500 Kindern der Haritī wird ausdrücklich gesagt, dass man ihnen einen Teil der Mahlzeit reserviere, den man indessen erst nach dem Essen als Opfer darbringt. Wegen des Gebrauchs von Tischgebeten im heutigen Indien, darunter auch von solchen, die mit dem letztgenannten ganz analog sind, vgl. Crooke, a. a. O. II 11. In Russland ist der Kultus der Verstorbenen noch lebendig und wird von Šejn (zitiert in Schraders Reallexikon der Indogerm. Altertumskunde 2. Aufl. 1. Lieferung 27 Sp. 2) in folgender Weise beschrieben: "Nach Beendigung der Mahlzeit (im Hause) begeben sich alle auf den Friedhof, indem sie Schnaps, *bliny* und Grütze mit sich nehmen. Dort betet jede Familie auf den Gräbern ihrer Verwandten für ihre Seelenruhe. Dann trinken und essen sie, giessen etwas Wodka auf das Grab aus und werfen einige Bissen von jedem Gericht darauf. Der erste Bissen jeder Speise wird unweigerlich auf das Grab für die Seele des Verstorbenen gelegt. In ähnlicher Weise verfährt man bei den im Hause abgehaltenen Mahlzeiten zur Erinnerung der Toten: "Vor dem Essen wird die *kanuna* aufgegeben, von der jeder der Tischgenossen vier Löffel nimmt: einen davon gisst er neben sich direkt auf den Tisch . . . Hierauf wird die *kanuna* vom Tisch weggenommen. Von den übrigen Speisen nimmt jeder der Tischgenossen soviel er Lust hat, nur muss er unfehlbar ein Teilchen davon vorher auf dem Tisch absondern" (ibid. 33 Sp. 2). Ganz ähnlichen Bräuchen begegneten wir im heutigen Indien, oben S. 120. Im alten Griechenland pflegte beim Festmahle und dem darauf folgenden Trinkgelage nach jeder Füllung des Weinmischkruges der erste Becher den Göttern geweiht werden, vgl. Müller, Handb. d. klass. Altertums-

Grundanschauung müssen die eigentümlichen, mit dem *prāçitra*, der "Vorportion" des Brahman beim Speiseopfer[1], verknüpften Vorstellungen und Zeremonien entsprungen sein. Das Prāçitra ist "das, was am Opfer beschädigt ist" und gehört dem Rudra (Çat. Br. I 7. 4, 9). Er birgt gefährliche Kräfte, was in der im Çat. Br. I 7. 4, 1 ff.; TS. II 6. 8, 3 ff. angeführten Legende drastisch veranschaulicht wird. Prajāpati, im Begriffe sich mit seiner Tochter zu vereinigen, wird auf Verlangen der Götter von Rudras Pfeil getroffen (oben S. 30, 165 f.). Als der Zorn der Götter nachgelassen hat, suchen sie Prajāpati — d. h. das Opfer — zu kurieren und schneiden den Pfeil heraus. Nun ist das Prāçitra eben derjenige Teil des Opfers, der mit dem Pfeile ausgeschnitten wurde. Als Bhaga dasselbe als Vorportion aufessen wollte, brannte es ihm die Augen aus. Pūṣan bekommt davon seine Zähne eingeschlagen. Schliesslich wird er von Bṛhaspati verzehrt, doch erst nachdem dieser ihn mit Hilfe des Savitar

wiss. IV 1 pp. 264 ff. Ähnliche Sitten kannten die Römer, wie von WADDELL hervorgehoben wurde, vgl. ibid. V 4 (WISSOWA, Rel. und Kultus der Römer), Index unter "Weinspende" und IV 2. 2 p. 401, vgl. Æn. I 728 ff. Erstlingsopfer von den Speisen bei der Mahlzeit bezeugt Servius zu Æn. I 730 bei WISSOWA, Rel. und Kultus der Römer 162[1]: *apud Romanos etiam cena edita sublatisque mensis primis silentium fieri solebat, quoad ea, quæ de cena libata fuerant, ad focum ferrentur et in ignem darentur ac puer deos propitios nuntiasset.* — Sicher findet sich das hier besprochene Mahlzeitopfer oder analoge Bräuche als Volkssitte allgemein im heutigen Indien. Beispiele dafür wurden schon gegeben. Vgl. weiter CROOKE, PR. II 11: "When a man purchases food in the open market, he throws a little into the fire". "In the Panjāb, when a cow or buffalo is first bought, or when she first gives milk after calving, the first five streams of milk drawn from her are allowed to fall on the ground in honour of the goddess — "Mother Earth" nach CROOKE — and every time of milking the first stream is so treated. So, when medicine is taken, a little is sprinkled in her honour", IBBETSON, Panjâb Ethnology 114, zitiert bei CROOKE, a. a. O. I 26 f. Dem Kāla Mahar, "the ancestor of the Sindhu Jāts", opfert man die erste Milch jeder Kuh, CROOKE, a. a. O. I 107. Über ähnliche Bräuche bei den Germanen vgl. HYLTÉN-CAVALLIUS, Wärend och Wirdarne I 275: "Auch finden sich noch Spuren eines uralten heidnischen Volksbrauchs, *vättarna* (den Erdgeistern, Kobolden) die Erstlinge aller Nahrungsmittel zu weihen, die im Hause genossen werden. Der Währendsbauer zerstückt deshalb niemals ein Brot oder einen Käse, ohne zuvor mit dem Messer eine dünne Scheibe der Rinde abgeschnitten zu haben. In einigen schwedischen Landschaften pflegte man früher die so abgeschnittene Rinde auf den Fussboden als "die Speise des *Go Nisse*" (des Hausgeistes) zu werfen".

[1] S. oben S. 31 f.

unschädlich gemacht hat. — Wenn der Adhvaryu diese Vorportion aus der Opferspeise ausgeschnitten hat, muss er Wasser berühren. Der Brahman muss dieselbe, ehe er sie verzehrt, durch gewisse Sprüche neutralisieren — so deutet wenigstens das Çat. Br. und die TS. die mit dem Essen derselben verbundenen Formeln — darf sie nicht kauen und muss nach dem Essen den Mund mit Wasser ausspülen. Es lässt sich sehr wohl denken, dass man Anklänge an solche Vorstellungen auch in der Vorschrift zu sehen hat, dass man bei den fünf täglichen Opfern die Spenden für die Götter darbringen soll, bevor man selbst zu essen beginnt. Sind nicht die bestimmte Satzung des Āçvalāyana: "Er esse nichts, ohne zuerst einen Teil davon als Opfer abgeschnitten zu haben" und die Bestimmung Gobhilas, dass von jeder Speise Baliopfer gebracht werden sollten, gerade in dieser Weise zu verstehen?[1] Dann steckt hinter dem Bhūtayajña ein Erstlingsopfer, wenn auch nicht allein ein solches. Nun wird allerdings nach brahmanischer Auffassung schon gewöhnlicher religiöser Anstand verlangt haben, dass die Götter ihren Anteil an der Mahlzeit vor den Menschen bekamen, so dass man aus diesem Umstande keine sichere Folgerungen in der angegebenen Richtung ziehen zu können scheint. Aber das jetzt berührte beweist nichts für den Ursprung des betreffenden Brauches. Denn was auf höherer Kulturstufe vorzugsweise ein Ausfluss religiösen Taktgefühls war, kann sehr wohl im primitiveren Kultwesen den Charakter einer Vorsichtsmassregel gehabt haben. Auch in den brahmanischen Ritualtexten wurde es ja, wie wir sahen, als eine unweigerliche Pflicht eingeschärft, den Göttern ihren Anteil zu geben, bevor man selbst zu essen begann. Wahrscheinlich soll man das Erstlingsopfer überhaupt nicht allzu scharf von anderen ebenfalls mit dem Essen verbundenen Opfern als etwas für sich, auf besonderen Vorstellungen Beruhendes absondern. Sie können sämtlich ein und dieselbe Grundidee zum Ausdrück bringen, sei es dass die Spende schon vor dem Essen oder bei anderer Gelegenheit gebracht wurde: man gab den göttlichen Mächten ihren Anteil, um sich ihrer Gewogenheit und einen gedeihlichen Genuss der Mahlzeit zu sichern. Das Erst-

[1] Vgl. Monier Williams, a. a. O. 423: "After the due performance of the Vaiśvadeva and Baliharaṇa ceremonies the cooked food is considered fit to be consumed" (dies gilt für die Gegenwart).

lingsopfer beruht auf dem Gedanken, dass diese Mächte dabei in erster Reihe, vor den Menschen, berücksichtigt werden müssten, sonst könnte man ihren Zorn wachrufen[1]. Dass dies aber keine durchgeführte Regel war, scheint mir durch die oben aus dem heutigen Indien angeführte Sitte bestätigt zu werden, bei einer besonders guten Mahlzeit ein wenig derselben in einem günstigen Augenblicke als Opfer ins Feuer zu werfen. Es wird keinem Zweifel unterliegen, dass es sich hier um eine Vorsichtsmassregel handelt, aber die Manipulation scheint nicht vor dem Essen stattgefunden zu haben. Man vergleiche auch den Brauch bei den Lāmas. — Wie dem nun auch sei, so scheint es mir nicht bezweifelt werden zu dürfen, dass die vedische Volkssitte ein Opfer in Verbindung mit der Mahlzeit gekannt hat[2].

Wir wollen indessen unsre Untersuchung über den Begriff Bhūta wieder aufnehmen. Es hatte sich herausgestellt, dass diese Bezeichnung nach vedischem Sprachgebrauch die ganze dämonische Götterwelt umfasste, und gewisse Umstände liessen vermuten, dass man darunter auch freundliche Wesen mit verstand, in welchem Falle der Ausdruck mit niedrigeren Götterwesen, Geisterwesen, synonym ist. Dieser Bedeutung entspricht sehr gut die Verwendung des Wortes in einer im Çrautazeremoniell vorkommenden Formel, die schon früher angeführt worden ist. Sie hat ihren Platz in dem mit der Herstellung der Uttaravedi verbundenen Ritual. Mit den Worten *bhūtebhyas trā*

---

[1] Nach Hubert und Mauss. a. a. O. 80[1] "cette partie est d'o r d i n a i r e la première de toute chose", d. h. d e r Teil, der nach ihrer Auffassung des betreffenden Brauches laut dem Prinzip *pars pro toto* zu einem "sacrifice de désacralisation" der neuen Ernte, der Mahlzeit u. s. w. verwendet wird.

[2] Man findet denselben Brauch, wie wir sahen, bei den Griechen und Römern. Bei jeder Mahlzeit erhielten bei den Römern der Lar familiaris und die Penaten ihren Anteil, s. Roscher, Lex. II 1877; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer 162. Allgemein scheint man unter den indogermanischen Völkern Erinnerungsmahle zu Ehren der Toten gekannt zu haben, die entweder auf den Gräbern oder in den Häusern stattfanden und an denen die Toten selbst teilnahmen, Schrader, a. a. O. 18 ff., 23 ff. Eine verbreitete Sitte war es auch, das beim Essen unter den Tisch fallende nicht aufzuheben, w e i l e s d e n T o t e n g e h ö r t e, Schrader a. a. O. 18 Sp. 2, 33 Sp. 2 (Slaven); 33 Sp. 1 (Griechen). Bei den Römern war es Gebrauch, wenn ein Bissen der aufgetragenen Speisen zur Erde fiel, denselben, ohne ihn erst abzublasen — das war verboten — wieder auf den Tisch zu legen und sodann im Herdfeuer zu verbrennen, was als Opfer aufzufassen ist, Wissowa a. a. O.

(TS. I 2. 12 1; VS. V 12; MS. I 2. 8, p. 18. 7; Kāṭh. S. II 9, p. 15. 1 f.) hebt man, heisst es, nachdem man den Altar mit Schmalz begossen hat, den Opferlöffel empor (Āp. Çr. VII 5. 6). Dass man die Dedikation "den Bhūtas dich" und nicht wie KEITH und CALAND[1] "den Wesen dich" zu übersetzen hat, geht aus den Brāhmaṇaerläuterungen zur betreffenden Formel hervor. So heisst es TS. VI 2. 8, 3: *bhūtebhyas tveti srucam udgṛhṇāti; ya eva devā bhūtās teṣāṃ tad bhāgadheyaṃ, tān eva tena prīṇāti*; MS. III 8. 5 p. 101. 2: *bhūtebhyas tvety uddiçati; devā hy eva bhūtāḥ*; Kāṭh. S. XXV 6, p. 110. 15 f.: *bhūtebhyas tveti; devā vai bhūtāḥ.* CALAND ist der Ansicht, unter den Bhūtas seien nach TS. eben die Götter gemeint. Das ist nur teilweise wahr. Der angezogene Text sagt ja ausdrücklich: "Die Götter, welche *bhūtāḥ* sind, deren Anteil ist das (die Emporhebung des Löffels), diese stellt er damit zufreiden", und denkt also nicht an die Götter schlechthin, sondern nur an eine gewisse Kategorie von ihnen[2]. Daraus folgt, dass *bhūtāḥ* nicht "Wesen" bezeichnen kann — sie sind ja Devas nach MS. und Kāṭh. S. — sondern auf die Bhūtas Bezug hat, was auch durch die maskuline Form ausgedrückt ist. Der Adhvaryu hebt den Opferlöffel auf, hält ihn empor (*udgṛhṇāti, uddiçati, udyacchati*, Āp. Çr., MS., Çat. Br. III 5. 2, 13) als eine Höflichkeitsbezeigung für die Bhūtas — so hat man die Prozedur zu verstehen. In ähnlicher Weise entliess man bei anderen Gelegenheiten den Rudra, wie wir schon gesehen haben[3]. Was an der angeführten Stelle unter dem Ausdruck genauer zu verstehen ist, lässt sich nicht sagen. Es liegt indessen sehr nahe, in *ye devā bhūtāḥ* denselben allgemeinen Begriff zu sehen, der bei *bhūtayajña* hinter dem betreffenden Ausdruck steckt: "diejenigen Devas, die nicht dem engeren Kreise der eigentlichen Devas, der Himmlischen, angehören", jene Götterklasse, die vom Opfer ausgeschlossen war und eben deshalb in der einen oder anderen Weise beschwichtigt werden musste, was hier durch die schon angeführte Höflichkeitsbezeigung geschah. Man hat dann wohl wenigstens an die Dämonenwelt im Ganzen zu denken.

---

[1] KEITH, TS. a. a. O. und CALAND, Das Śrautasūtra des Āp., VII 5. 6.

[2] Noch unmöglicher ist KEITHS Übersetzung: "of the gods that are that is the share".

[3] 54 f.

Der besprochene Ausdruck gehörte wohl also in seiner später belegten Bedeutung höchst wahrscheinlich schon dem ältesten vedischen Wortschatz an. Auffallend ist das spärliche Vorkommen desselben in den vedischen Texten, denn wie sich aus den Namen Bhūtapati, Bhūtayajña etc. ergibt, muss er eine ganz gewöhnliche Bezeichnung des Dämonenvolks gewesen sein. Vielleicht gehörte das Wort mehr dem volkstümlichen Sprachgebrauch an[1].

---

[1] Dass wir es nicht im RV. antreffen, mag weniger befremden, wenn wir uns erinnern, dass z. B. *piçāca* nur einmal in diesem Texte (I 33. 5, in der Form *piçāci*) vorkommt. — Der Vollständigkeit wegen führe ich hier einige weitere Belege aus den vedischen Texten an, wo man unter Bhūtapati (*bhūtānāṃ pati*) und *bhūtāni* bzw. Rudra "den Dämonenherrn" und die Bhūtas zu verstehen hat. Dies ist wohl unzweifelhaft der Fall, wenn Pāraskara beim Bhūtayajña eine Spende für den *bhūtānāṃ patiḥ* vorschreibt, die im Norden zusammen mit denen für die Viçvedevas, *viçvāni bhūtāni* und Uṣas auszulegen ist (sowohl in dem oben angeführten Zusatz zu Āçv. Gṛ. wie bei Gobh. und Khād. wird bei derselben Gelegenheit auch Rudra bedacht), weiter AV. II 14. 4, wo er zusammen mit Indra angerufen wird, die Sadānvās von dem Grunde des Hauses zu vertreiben (der Komm. bezieht Bhūtapati auf Rudra. Rudra wird auch sonst um Hilfe gegen die Dämonen angegangen: AV. VI 32. 2; TS. IV 1. 5 f; AV. IV 28. 7 werden Bhava und Çarva angefleht, die Kimīdins zu zerschmettern) und höchstwahrscheinlich auch AV. XI 6. 21: *bhūtáṃ brūmo bhūtapátiṃ bhūtā́nām utá yó vaçī́* | *bhūtā́ni sárvā saṃgátya té no muñcantv áṃhasaḥ* || Whitney übersetzt hier *bhūta* durchgehend "existence", Bloomfield (SBE. XLII 162) "being", Lanman (Anm. zu dem Verse bei Whitney-Lanman, AV.) will *bhūtam* im Beginne des Verses adjektivisch: "him who is" deuten. Einen natürlicheren Sinn bekommt man, wenn man den Vers auf Bhūtapati und die Bhūtas bezieht. In v. 4 werden in ähnlicher Weise Gandharvas und Apsarasas und in v. 16 Arāyas, Rakṣas und Schlangen angerufen, stets mit demselben Refrain: "mögen uns diese von Bedrängnis befreien". Sehen wir die unmittelbar vorhergehenden Verse an, so richtet sich v. 18 an die Götter in den verschiedenen Himmelsgegenden, v. 19 an *viçve devāḥ* und v. 20 an *sarve devāḥ*, also an lauter konkrete Wesen. Wir erinnern uns auch, schon vorher dem Begriff *sarvāni bhūtāni* in der Bedeutung "alle Bhūtas" begegnet zu sein (vgl. S. 185 f.) und zwar mehrmals, wie auch hier, gerade in Verbindung mit *viçve devāḥ* oder mit diesen und *sarve devāḥ*, eine sehr natürliche Zusammenstellung. Man vgl. auch den Ausdruck *bhūtā́ni sárvā saṃgátya té* etc., der sich ungezwungen nur auf die Bhūtas beziehen lässt. Dass er in dieser Weise aufzufassen ist (dass *bhūtāni* bestimmte konkrete Wesen bezeichnet), kann man auch auf Grund der parallelen Wendung v. 18: *víçve devā́ḥ samétya té* etc. annehmen. — Schwerer zu verstehen ist *bhūtám.* Es muss sich jedoch auf denselben Begriff wie *bhūtapátim* und *bhūtā́nāṃ yó vaçī́* beziehen. Wird Rudra "der Bhūta" genannt, oder deckt der Ausdruck einen abstrakteren Begriff "das Wesen", "der Seiende", der dann euphemistisch umschreibend (etwa gleich *eṣa, eṣa devaḥ*: Rudra) für Rudra steht?

Ich kehre zu Rudra zurück. Wir können nicht mehr im Zweifel darüber sein, wie man seinen Namen Bhūtapati zu verstehen hat. Er hat diese Benennung als Herr und Führer von Dämonen aller Art bekommen. Damit stehen wir, wie schon früher hervorgehoben wurde, vor einem bestimmten Typus von Göttern, der schon in vedischer Zeit mehrere Repräsentanten gehabt haben muss und noch heute im indischen Volksglauben zahlreich vertreten ist. Dass Rudra in der genannten Hinsicht wirklich schon zur vedischen Zeit, jedenfalls zur spätvedischen Zeit, als der Repräsentant einer ganzen Klasse von Göttern aufgefasst werden darf, kann man aus einer Stelle des Çatarudriya, TS. IV 5. 11 f sehen (der Mantra findet sich in sämtlichen Çākhās): *ye bhūtānām adhipatayo viçikhāsaḥ kapardinaḥ* (. . *teṣāṃ sahasrayojane 'va dhanvāni tanmasi*)[1]. Ohne den geringsten Zweifel drückt *bhūtānām adhipatayaḥ* den Begriff "Herrscher über Bhūtas"[2] und nicht "Beherrscher der Wesen" aus, welch letzteres Epitheton übrigens kaum als Anrede an eine Gruppe dem Rudra untergeordneter Gottheiten passt. Man vergleiche MBh. XIV 65. 1 ff. Yudhiṣṭhira, der mit seinen Brüdern ausgezogen ist, um Maruttas verborgene Schätze zu holen, leitet die Ausgrabungen derselben mit einer religiösen Zeremonie ein. Dabei opfert man dem Çiva, den Kiṃkaras, den Yakṣafürsten (*yakṣendra*), Kubera und dem Maṇibhadra (einem Yakṣafürsten), den übrigen Yakṣas und den *bhūtānāṃ patayaḥ* (*bh. patayaç ca ye*, v. 7), weiter den *naktaṃcarāṇi bhūtāni*. Die *bhūtānāṃ patayaḥ* sind offenbar Dämonenführer gleichwie Çiva und werden hier wie im Çatarudriya dem Anhang dieses Gottes zugezählt[3]. Als solche Bhūtapatis wurden, wie wir sahen, in den Epen ausser Çiva z. B. auch Kubera, Skanda und Virūpākṣa bezeichnet. Sie sind sämtlich Dämonenfürsten, s. Näheres bei HOPKINS, Ep. Myth. (resp. 142 ff., 227 ff.). Es besteht wohl kein Zweifel darüber, dass Skanda wesentlich

[1] Sie werden als eine Kategorie neben anderen Rudras am Ende des Çatarudriya angerufen, wo man sich beschwörend an das ganze zahllose Dämonenheer Rudras richtet.

[2] So Mahīdhara. WEBER übersetzt (I.St. II 46) "der Wesen Herren", fügt aber in einer Anmerkung hinzu: "Oder sollte hier *bhūta* gar in der späteren Bedeutung von goblin zu nehmen sein, wie Mahīdhara es will". MUIR (OST. IV 276) "lords of beings", KEITH "the overlords of creatures", GRIFFITH "ministering spirits' lords", EGGELING (SBE. XLIII 155) "they who are the chiefs of spirits".

[3] Das Opfer gilt nämlich Çiva und seinen Gaṇas (v. 1, 10).

der hier berührten Eigenschaft seine Stellung als Generalissimus (*senāpati*) der Götter verdankt[1]. Denn seine Heerscharen sind nichts anderes als sein dämonisches Gefolge — man sehe z. B. MBh. IX 46. 46 ff. Paçupati, heisst es hier (v. 46), gab Skanda ein grosses Heer von Bhūtas aller Art (*sarvabhūtamahācamūm*) — vgl. auch vv. 57 und 62, wo von diesem Heer als *devanikāyā nānābhūtagaṇās tathā* und *bhūtasaṃghāḥ* gesprochen wird — und dieses Heer besteht zum Teil aus den Skanda begleitenden zahlreichen Dämoninnen (Müttern), vv. 1—44 und 54, die sonst in Bäumen, auf offenen Plätzen und Kreuzwegen, auf Leichenäckern, in Gebirgen und Quellen hausen (41 f.). MBh. III 229. 43 sind die Skanda umgebenden *sarvabhūtagaṇāḥ* mit seinen *devasenāḥ* im v. 42 identisch. Devasenās hiessen, wie wir uns erinnern, auch Rudras Dämonenscharen[2], und von Rudra-Çiva bekam Skanda den Oberbefehl der göttlichen Heeresmacht (Hopkins Ep. Myth. 227; vgl. oben).

Es wurde erwähnt, dass der moderne Volksglauben mehrere Götter des hier besprochenen Typus kennt. So wird Çiva Rakṣoghnamūrti als "feasting on corpses in the company of bhūtas, prētas, and pisāchas" dargestellt (Krishna Sastri 148). Als Bhairava ist er "represented as being followed by all kinds of demons and spirits and riding on a dog" (ibid. 151). Vīrabhadra, eine dämonische Gestalt in Çivas Gefolge (als Begleiter Çivas schon im MBh. bekannt, vgl. Hopkins a. a. O. 223) wird in dem Çilparatna (angeführt bei Krishna Sastri 155) als auf einem Vetala reitend und von seinen Gaṇas (d. h. seinem Dämonengefolge) umgeben beschrieben. Eine andere naheverwandte Gottheit, Nandīça, wird von Çiva als Führer seiner Gaṇas eingesetzt (ibid. 162). Der besonders in Südindien sehr populäre Schutzgott Ayanār (als Çivas Sohn vorgestellt) wird von Bhūtas und Piçācas begleitet (ibid. 230, Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 218.). Airi, "a famous Hill Bhūt", der als wilder Jäger in den Wäldern umherschweift, erscheint umgeben von einem Gefolge von "fairies". "Those who see Airi face to face are burnt up by the flash of his eye or are torn to pieces by

[1] Vgl. Jacobi, Enc. of Rel. and Eth. II 807, Sp. 2; Bhandarkar, Vaiṣṇavism and Śaivism 150.

[2] Oben S. 58. Es verdient besondere Beachtung, dass Skanda schon Mān. Gr. II 14. 29 den Namen Mahāsena führt, offenbar als Dämonenführer. Als solcher wird er hier angerufen (beim Vināyakaritas, s. gleich unten).

his dogs, or have their livers extracted and eaten by the fairies who accompany him (Crooke, PR. 261 ff.). Wie wir erwarten können, gibt es auch Göttinnen, die als Führerinnen von allerlei Geistern und Dämonen gedacht werden. So ist Kālī "followed by evil spirits, who fill the four quarters with their roar, and she roams about the earth riding on their shoulders" (Krishna Sastri 197). In gleicher Weise wird Jyeṣṭhā, eine volkstümliche Göttin vom Durgātypus als von "goblins, demons, and spirits" begleitet vorgestellt, während eine dritte dieser Führerschaft ihren Namen Bhūtamātā verdankt (ibid. 216). — Dieser hier besprochenen Eigenschaft als Dämonenführer und Dämonenfürsten haben es viele der genannten Götter und Göttinnen zu verdanken, dass sie zu einer so grossen Rolle als Schutzgottheiten gekommen sind. So sagt Monier Williams a. a. O. 214 von Skanda-Subrahmaṇya: "I found that his temples are either frequented by those who seek through his intervention to be delivered from evil spirits, or else by women, who hope by propitiating him to obtain handsome sons". Der Dämonenführer Ayanār wird nach dem nämlichen Verfasser "never asked for any positive good . . .; his province is to guard the fields, crops, and herds of the peasantry, and drive away their enemies the devils and fiends, who are ever on the watch to inflict disease, blight, and other calamities" (a. a. O. 218, vgl. Krishna Sastri 230). In ähnlicher Weise fungieren die schon früher besprochene wilde Dämonengöttin Pidārī und der gespenstige Bhairon[1], die beide selbst dem Dämonenvolk ganz nahe stehen, und die betreffende Rolle ist ihnen aus demselben Grunde wie dem Skanda und dem Ayanār zugefallen[2]. Wie man erwarten kann, wird auch Çiva, der Oberherr aller dämonischen Wesen, und seine Gemahlin gegen die Bhūtas angerufen: "A person beset by them should

[1] Venkayya bei Krishna Sastri 224[3], und J. M. Douie, Panjab Notes and Queries I 25, Sp. 1. Bhairon ist unter dem Namen Bhūt Bhairon Vertreiber der bösen Geister. Er hat durchaus dämonisch-gespenstiges Wesen.

[2] Vgl. weiter Crooke in der Enc. of Rel. and Eth. IV 606 ("Worship of guardians"). Auch Vetāla, ein Gespenst, das in tote Körper einzugehen pflegt und auf seinen nächtlichen Fahrten von Geistern begleitet ist, schützt gegen böse Geister. Die hier besprochene Eigenschaft ist so charakteristisch für jene Dämonenführer, dass Crooke, Enc. of Rel. and Eth. IV 606 Sp. 1 f., die Schutzgottheiten ("guardians") in a) Grāmadevatās oder lokale Dorfgottheiten und b) "the leaders of the hosts of evil spirits" einteilt.

invoke the gods and goddesses, especially Kālī, Durgā, and Siva, the last of whom is, as already noted, the Lord of Bhūts" (Crooke, PR. I 243). — Weitaus der beliebteste unter den Schutzgöttern des hier besprochenen Typus ist im heutigen Indien indessen Gaṇeça oder Gaṇapati (Gaṇādhipa). Sein Name bezeichnet ihn ja als den Herrn der Gaṇas oder Dämonenscharen — auch Çiva heisst Gaṇeça (MBh. III 39. 79; Hārāvalī nach BR.), und "Gaṇas" wurde in späteren Zeiten die gewöhnliche Benennung seines Gefolges — und wie Skanda wird er als Sohn des Çiva und Führer seiner Scharen gedacht. Gaṇeça ist "Wegschaffer (Herr) der Hindernisse", *vighneça*, der als solcher beim Beginne jeder Unternehmung angerufen wird. Bedenkt man, dass der gemeine Mann in Indien noch heute Unfälle, Misserfolge, Wiederwärtigkeiten aller Art nicht in erster Hand eigener Ungeschicklichkeit oder unglücklichen Umständen, sondern vor allem dem Treiben böser Geister zuschreibt, und weiter dass Gaṇeças Rolle als Schutzgott noch immer aufs engste mit seiner Oberherrschaft über die Dämonen zusammenhängt (vgl. z. B. Krishna Sastri 176), so dass er, wenn er nicht zufriedengestellt wird, auch durch seine Dämonenscharen die Häuser, Wege, Ernten und Herden heimsuchen kann (Monier Williams a. a. O. 216), so hat man wohl in "Gaṇeça dem Beseitiger von Hindernissen" lediglich den Dämonenherrscher Gaṇeça zu sehen [1]. In dem erwähnten Umstande müssen wir auch den Grund dafür suchen, dass G. ein Gott der Gelehrsamkeit geworden ist. Auch hier fungiert er von Haus aus als Schutzgott [2], denn wie jedes menschliche Unternehmen wird auch die literarische Wirksamkeit durch die Dämonen in verschiedener Weise gestört und erschwert. Gaṇeça war ursprünglich ohne Zweifel ein Dämonengott [3]

[1] "When I was nearly dashed to pieces by restive horses, one of which broke away from my carriage and was precipitated over a precipice on the Ghāṭ between Poona and Mahābaleśvar", sagt Monier Williams a. a. O. 216, "I was told by a wise-looking native who witnessed the accident that the road in that district was infested by demons who often caused accidents, and that if I had taken care to propitiate Gaṇeśa before starting I should have escaped all molestation and all risk of being upset".

[2] Vgl. Monier Williams a. a. O. 211 f., Jacobi, Enc. of Rel. and Eth. II 807, Sp. 2.

[3] Daraus stammt wohl auch sein Elefantenkopf her. Teilweise oder gänzliche Tiergestaltigkeit ist ein sehr kennzeichnender Zug der Dämonen und der denselben nahestehenden Götter. Çiva ist *kumbhakarṇa*, *çaṅkukarṇa*, *gokarṇa*

und Führer von Dämonenscharen gleich Rudra-Çiva, obgleich von kleineren Dimensionen und vielleicht schon vom Beginn einen unschuldigeren, gutmütigeren Typus als dieser repräsentierend[1]. Im MBh. XIII 150. 24 ff. werden *gaṇeçvara's*, *sarvabūthagaṇeçvara's*, *vināyaka's*, *gaṇa's* und *bhūta's* zusammen mit Rudra, Nandīçvara etc. unter den Wesen genannt, denen man Verehrung bezeigen soll, und im Çatarudriya (TS. IV 5. 4 e) ruft man ausser anderen Wesen im Gefolge Rudras (*rudrāḥ*) auch *gaṇāḥ* und *gaṇapatayaḥ* an, welche Benennungen von Mahīdhara (zu VS. XVI 25) folgendermassen ausgelegt werden: *devānucarā bhūtaviçeṣā gaṇāḥ; gaṇānāṃ pālakā gaṇapatayaḥ*. Ausser Gaṇeça, Gaṇapati ist auch Vināyaka (vgl. oben) ein Name des G., und hier verrät sich, wie von Bhandarkar hervorgehoben wird[2], sehr deutlich das eigentliche Wesen des Gottes. Denn Vināyakas heissen im Mān. Gṛ. II 14, wie wir gesehen haben[3], gewisse menschenfeindliche Krankheitsdämonen, die man mit einer besonderen Zeremonie versöhnen muss, wenn man von ihnen angefallen wird. Diese Zeremonie findet sich auch in der Yājñavalkyasmṛti I 271 ff., aber hier wird nur ein Vināyaka erwähnt, der Sohn der Göttin Ambikā, von Brahmā und Rudra zum Oberherrn der Gaṇas und zum Beseitiger von Hindernissen ausersehen (*gaṇānām ādhipatye karmavighnasiddhyartham viniyojitaḥ*), aber sonst von ganz derselben Natur wie seine vier Vorgänger im Mān. Gṛ. Dieser kann kein anderer als der Gott Gaṇeça sein, der also rein dämonische Herkunft hat. Wir bekommen, glaube ich, durch diesen Ritus auch die richtige Deutung des Namens Vināyaka. Jacobi fasst denselben a. a. O. gleich Vighneça als "remover of obstacles" auf. Aber dies ist eine wenig angemessene Bezeichnung für gefürchtete Krankheitsdämonen, von denen es eine ganze Klasse gegeben haben muss[4]. Wir haben in *vināyaka* vielmehr ein Synonym von

(Rākṣasaattribute), Hopkins, Ep. Myth. 220. Durgā ist *kokamukhā*, MBh. VI 23. 8. Als Gajahāmūrti schlägt Çiva einen Elefantendämon, Krishna Sastri 125.

[1] Doch hat man wohl auch mit dem Umstande zu rechnen, dass die ausserordentliche Popularität des Gottes, speziell als Schutzgottheit, einen mildernden Einfluss auf sein Wesen ausgeübt haben dürfte.

[2] a. a. O. 148.

[3] Oben S. 57 f.

[4] So ist Skanda *vināyakasena*, AV.-Pariç. 20. 3; vgl. auch den angeführten MBh.-beleg und BR. unter dem Worte.

ganeça zu sehen[1]. Das Wort bedeutet ja "Führer, Leiter". Die Vināyakas waren Dämonenführer, Bhūtapatis, Gaṇeçvaras, Gaṇapatis — ganz wie Çiva, Skanda, Kubera und Gaṇeça, man vergleiche das Nebeneinanderstellen der Vināyakas, Gaṇeçvaras und Sarvabhūtagaṇeçvaras im MBh. XIII 150. 24 f. Man versteht dann ihre Stellung in dem Vināyakaritus. Sie spielen hier dieselbe Rolle wie Çiva, Skanda und Kubera, die ja auch bei derselben Gelegenheit angerufen werden, nämlich als Herrscher der Krankheitsdämonen[2], die man in erster Hand zu beschwichtigen hat. Wenn dem so ist, dann hat man in dem einen Vināyaka-Gaṇeça, der in der Yājñavalkyasmṛti an die Stelle der vier Vināyakas des Mān. Gṛ. getreten ist, nicht etwa eine Zusammenschmelzung der letzteren zu sehen, wie das Bhandarkar a. a. O. 148 zu tun scheint, sondern einfach einen primus inter pares, der die übrigen verdrängt hat[3]. — Ähnlich wie Gaṇeça, Gaṇapati, Vināyaka hat man schliesslich auch G:s Namen Vighneça aufzufassen. Er bezeichnete ihn m. E. von Haus aus sicher als Führer (einer Klasse) von Dämonen, nicht als "remover of obstacles", wie z. B. Jacobi a. a. O. das Wort deutet[4]. Vighna als nom. ag. "Zerbrecher, Zerstörer" lässt sich gut verstehen als Benennung von Dämonen, und in der Tat findet sich der Ausdruck in dieser Verwendung im Hariv. 10697 nach einer Lesart: *vighnāni* heisst nämlich dort eine Dämonenklasse neben *rākṣasāḥ*, *piçācāḥ*, *vināyakāḥ*[5]. Die Bedeutungsentwicklung des erwähnten

[1] Vgl. *bhūtavināyaka*, Führer von Gespenstern, und Durgās Beinamen *bhūtanāyikā*.

[2] Die Zahl der Vināyakas wird, wie bemerkt, mit vier angegeben, Mān. Gṛ. II 14. 2 u. 27, aber ausser ihnen werden auch mehrere andere Krankheitsdämonen erwähnt. Im Yājñavalkyasmṛti ruft man, wie wir sahen, auch Gaṇeças Mutter Ambikā (Durgā) an.

[3] Winternitz in seinem Artikel "Gaṇeśa in the Mahābhārata", JRAS. 1898 p. 383 bezweifelt eine reelle Verbindung zwischen dem erwähnten Gotte und den Vināyakas. Die angeführten Indizien scheinen mir indessen ganz bestimmt für eine solche zu sprechen. Auch in der Beziehung Gaṇeças zu den Müttern — man verehrt ihn zusammen mit diesen in der Kātyāyanasmṛti I 11—14, und auf den Bildwerken pflegen die sieben Mütter (Dämoninnen) von Vīrabhadra an der einen und Gaṇeça an der anderen Seite flankiert zu sein, Krishna Sastri 194, Fig. 122 — kommt sein dämonisches Wesen zum Ausdruck.

[4] "Originally he seems to have been conceived as the 'remover of obstacles', as his names *Vināyaka* and *Vighneça* indicate."

[5] BR. unter *vināyaka*. Die ältere Ausgabe (in der Calc.-Ausgabe des MBh.) hat *bhūtāni* statt *vighnāni*.

Namens des G. spiegelt also die eigene Entwicklung des Gottes vom Dämonenherrn zum Schutzgott und Wegräumer von Hindernissen wieder.

Nach dem oben Angeführten sind keine besonderen Kommentare zu jenen vedischen Riten nötig, bei denen zusammen mit Rudra auch Scharen von allerlei Dämonen Opfer und Verehrung empfangen — oder zu der Vorschrift Āçvalāyanas, dass bei jedem Opfer an Rudra auch eine Verehrung der Himmelsgegenden, d. h. der Dämonenwelt (mit gewissen Rudrahymnen) stattfinden soll, zu dem im Kauç. S. angeführten Gebrauch, vor einer Reise dem Rudra und den Himmelsgegenden zu opfern u. s. w.[1] Rudra war für die Vorstellung der vedischen Inder unauflöslich mit der Dämonenwelt verbunden. Bei den wichtigeren Riten, die man ihm widmete, durfte man die dämonischen Untergebenen des Gottes nicht vergessen, und durch angemessene Sühnung konnte man ihn dazu bewegen, seine Scharen im Zaume zu halten, so dass sie nicht die Menschen beschädigten. Auch heutzutage wird bei den Opfern und Festen zu Çivas und seiner Gemahlin Ehre ihr Gefolge von Dämonen mit Gaben bedacht, Ward I 110; 112 f., 192.

Çatarudriya und Verwandtes.

Von den hier angewandten Gesichtspunkten aus muss man, wie wir hervorgehoben haben, auch das Çatarudriya betrachten. Dass der Çatarudriyahoma als ein der Dämonenwelt und ihrem Beherrscher Rudra geltender Sühneritus aufzufassen ist, braucht nach all dem Angeführten nicht bezweifelt zu werden und wird durch den Text selbst nahegelegt, der den Rudra als den Führer von Heerscharen (*senānī*), TS. IV 5. 2 a, und seine Rudras, die in Tausenden und aber Tausenden die Erde und das ganze Universum bevölkern (TS. IV 5. 1 g; 11 a—n; vgl. Çat. Br. IX 1. 1, 6; 11—13; 15; 18—19; 30; 35 ff.) anruft. Damit sind jedoch nicht alle Schwierigkeiten für das richtige Verständnis des Çatarudriya beseitigt, wie aus dem Nachstehenden hervorgehen dürfte. Oldenberg sagt in seiner Rel. d. Veda 220 von der spätvedischen Rudragestalt:

[1] Siehe oben S. 115 ff., 125 f. Zu der letzt genannten Sitte vgl. das oben über Ganeças Rolle als Beschützer der Reisenden angeführte.

"Zuletzt hebe ich als eine Eigentümlichkeit wenigstens des jüngeren vedischen Rudratypus — im Ṛgveda scheinen Spuren davon nicht wahrnehmbar — die Tendenz des Gottes hervor, in massenhaften Anhäufungen von Benennungen, in ebenso massenhaften Wohnsitzen, in einer überall sich kundgebenden Allgegenwart und Vervielfältigung seines Wesens sich ins Unbestimmte auszudehnen[1]. Man feiert ihn als den grossen Gott, den Herrscher, den Viehherrn, den Gnädigen, den Gewaltigen, den Furchtbaren. Ein Abschnitt der Yajurveden bleibt mit seiner Benennung das "Hundertrudrakapitel" weit zurück hinter der tatsächlich dort angehäuften Menge von Namen für Rudra und die Rudras, die "tausendfach zu Tausenden auf der Erde sind . . . die Rudras auf der Erde, in der Luft, im Himmel". "Sein sind alle Namen, alle Heere, alle Erhabenheiten" (Âçv. Gṛ. IV 8. 40 f.). Überall fühlt man seine gefährliche Nähe. An einem Kreuzweg soll man sprechen: "Verehrung dem Rudra, der auf den Wegen wohnt". Mit entsprechenden Formeln verehrt man ihn bei einem Düngerhaufen als den Rudra der unter dem Vieh wohnt, an einer von Schlangen heimgesuchten Stelle als den Rudra, der unter den Schlangen wohnt, bei einem Wirbelwind als den Rudra, der in der Luft wohnt" u. s. w.[2] — Was OLDENBERG und andere zu dieser Auffassung veranlasst hat, wird wohl in erster Linie die eigentümliche Tatsache sein, welche wir unten zum Gegenstand eingehenderer Besprechung machen wollen, dass nämlich mehrere Mantras im Çatarudriya und noch unzweideutiger gewisse Sühnformeln in den Gṛhyasûtren dem Rudra Benennungen und Attribute zu geben scheinen, nach welchen der Gott fast allgegenwärtig wäre — an den verschiedensten Lokalitäten, in den verschiedensten Elementen, in den verschiedensten Situationen — und dazu auch

---

[1] Gesperrt vom Verfasser.

[2] Vgl. hierzu auch v. SCHRŒDER, WZKM. IX. 234 f.: "Sehr merkwürdig ist, wie er sich oft zu vervielfältigen scheint, in tausenden von Gestalten in allen Reichen der Natur erscheint und verehrt wird" und JACOBI, Enc. of Rel. and Eth. II 812 Sp. 1: "He (Rudra) thus appears as the leader of troops of beings greatly inferior, yet similar, to himself; it may therefore be assumed that from the beginning he was the representative of a class or rather classes of evil spirits and that the many Rudras whom the Śatarudrīya mentions have all been blended in the conception of the one Rudra, who is present in woods, streams, desert places" etc. (gesperrt von mir).

unter den verschiedensten Formen erscheine. So finden sich in der Çatarudriyalitanei Attribute wie: *pathya, vanya, kakṣya, urvarya, khalya, goṣṭhya, gṛhya, talpya, ūrmya, srotasya, dvīpya, sūdya, sarasya, kūpya, avaṭya, budhnya, iriṇya, çuṣkya, haritya, parṇya, parṇaçadya, vātya, reṣmiya, meghya, vidyutya*[1] u. s. w. Ausserdem begegnen Epitheta wie *hrasva, vāmana, bṛhant, varṣīyas* (der Kurze, der Zwerghafte, der Grosse, der noch Grössere)[2] u. s. w. Die von OLDENBERG z. T. angeführten Beschwörungsformeln aus den Gṛhyasūtren finden sich Pār. Gṛ. III 15. 7 ff., 12 ff. und Hir. Gṛ. I 16. 8 ff. und lauten an der ersten Stelle: *namo rudrāya pathiṣade, svasti mā sampāraya* (so bespricht man einen Weg); *namo rudrāya catuṣpathasade, svasti* etc. (bei einem Kreuzweg); *namo rudrāyāpsuṣade, svasti* etc. (wenn man einen Strom übersetzt); *namo rudrāya vanasade, svasti* etc. (so redet man einen Wald an); *namo rudrāya giriṣade, svasti* etc. (so einen Berg); *namo rudrāya pitṛṣade, svasti* (einen Begräbnisplatz); *namo rudrāya çakṛtpiṇḍasade, svasti* etc. (eine Kuhhürde)[3] — "und wo es sonst sei (*yatra cānyatrāpi*)", sagt das Sūtra, "soll er 'Verehrung dem Rudra' sagen, denn Rudra ist dies alles nach der Çruti" (*rudro hy evedaṃ sarvam iti çruteḥ*). Hir. hat *namaḥ pathiṣade vāteṣave rudrāya, namo rudrāya pathiṣade*, wenn man einen Kreuzweg passiert; *namaḥ paçuṣade* etc. bei einem Misthaufen; *namaḥ sarpasade* etc. an einer von Schlangen heimgesuchten Stelle; *namontarikṣasade* etc. bei einem Wirbelwind; *namopsuṣade* etc., wenn man in einen Strom steigt. Und wenn man sich einer gekennzeichneten (?) Stelle[4], einem Opferplatz oder einem grossen Baum nähert, soll man sagen: "Verehrung dem dort hausenden (*tatsade*) Rudra, dem dort hausenden Rudra Verehrung". Auch das Mān. Gṛ. kennt ähnliche Mantras (I 13. 10

---

[1] Auf den Pfaden, in den Wäldern, in den Dickichten, auf dem Saatfeld, in der Scheune, im Kuhstall, im Hause, im Bett hausend, in den Wogen, im Strom, auf der Insel, im Wassergraben, im See, im Brunnen, in der Grube, in der Tiefe, in öden Gegenden, an dürren Stellen, im Grüne, im Laub, im Laubabfall weilend, im Winde, im Sturm, in der Wolke, im Blitz (?) seiend (blitzend?) (resp. TS. IV 5. 7 g; 6 i; 6 g; 9 d, e; 5 o, p; 7 i, l; 6 d; 9 a, i, m; 7 p, n).

[2] TS. IV 5. 5 h, i.

[3] *namaç çakṛtsade rudrāya, namo rudrāya çakṛtsade | goṣṭham asi namas te astu, mā mā hiṃsīḥ* || nach Āp. Gṛ. 9. 3, MP. I 13. 8, bei einem Düngerhaufen.

[4] *citraṃ deçam*, Komm. *pūjanīyaṃ, saṃnihitadevatākaṃ deçam.*

ff.), die hier ihren Platz im Hochzeitsritual haben. Wenn der Bräutigam die Braut heimführt und man zum Dorf hinauszieht, muss er murmeln: "*namo rudrāya grāmasade*" und weiter den Vers RV. I 114. 1 (an Rudra); bei einem einzelnstehenden Baum lautet der Spruch: "*namo rudrāyaikavṛkṣasade* und *ye vṛkṣeṣu çaṣpiñjarāḥ* etc. (TS. IV 5. 11 e), und in ähnlicher Weise bespricht er einen Begräbnisplatz, einen Kreuzweg und eine Furt. Wie wir sahen, musste nach demselben Texte der mit dem Argha bewirtete Gast, ehe er den Madhuparka zu essen begann, ein paar Finger zuerst gegen Osten und sodann in jeder der übrigen Himmelsgegenden emporstrecken, jedesmal mit der Formel "*namo rudrāya pātrasade*" (I 9. 13)[1]. Hierher gehört auch die Formel, die ein Snātaka, der das Dorf auf einem Seitenweg betritt, nach Āp. DhS. I 31. 21 zu murmeln hat, *namo rudrāya vāstoṣpataye* etc. Ein andrer Spruch an Rudra kann den eben erwähnten ersetzen.

Bezieht man alle diese Epitheta ohne weiteres auf Rudra, d. h. lässt man sie lediglich ebensoviele Bestimmungen, Seiten oder Eigenschaften des erwähnten Gottes ausdrücken, so dass wir uns Rudra selbst als an allen diesen Lokalitäten, in allen diesen Situationen u. s. w. gegenwärtig zu denken haben, dann kommt man unzweifelhaft zu der von Oldenberg dargelegten eigentümlichen Betrachtungsweise, nach dem Rudras Persönlichkeit für die jüngere vedische Vorstellung auf dem Wege wäre, alle festen Umrisse zu verlieren und ins Unbestimmte zu verfliessen. Es liegt hier ohne Frage ein Problem vor, aber den von Oldenberg angedeuteten Weg zur Auflösung desselben können wir nicht betreten, wollen wir nicht in andere und noch unlöslichere Widersprüche hineingeraten. Rudra erscheint ja, wie zur Genüge deutlich geworden sein dürfte, in den jüngeren vedischen Texten als eine naiv gedachte, durchaus konkretgreifbare Gestalt mit festen und klaren Umrissen. Seine ausge-

---

[1] oben S. 207.

[2] Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 15[3]: "Ausgenommen von dem unindividuellen Aussehen der Götter ist vor allem einer: Rudra, der Entsender von Seuchen über Mensch und Vieh. Seine Schreckengestalt tritt jetzt sogar bestimmter hervor als im Ṛgveda . . . In seiner gewaltigen Lebendigkeit bereitet sich die des späteren Śiva vor". Barth, Les Religions de l'Inde 148[1]: "Il semble que ce dieu y ait (nämlich im AV. und den Brāhmaṇas) pour ainsi dire plus de corps que les autres".

prägte Individualität und seine kräftigen, charakteristischen äusseren Züge stechen sogar auf eine in die Augen fallende Weise gegen die Blässe und Konturlosigkeit der anderen Götter ab. Und mit diesem Aussehen, so individuell und persönlich charakterisiert wie nur möglich, begegnet er uns auch im Çatarudriya ganz wie in den übrigen spätvedischen Texten. Damit lässt sich nun aber die Allgegenwart und Allgestaltigkeit, die ihm nach den angeführten Sprüchen eigen sein sollte, unmöglich vereinen. Individualität bedeutet Begrenzung, auch für Götter. Zwar besitzen auch die anthropomorphen Götter, besonders wenn sie Rudras Grösse erreicht haben, eine gewisse Ungebundenheit vom Raume, so dass sie, wo sie auch wollen, sich einfinden und sich zu erkennen geben können. Dass man sich aber eine solche Gottheit wirklich als überall gegenwärtig, überall hausend vorstellte in der Weise, wie es die angeführten Mantras für Rudra nahezulegen scheinen: im Hause und im Bett, in Viehställen und Scheunen, in Strömen, Teichen und Brunnen, in der Luft, in der Wolke und unter der Erde, im Laubwerk der Bäume und im Laubabfall, ja, in der Speiseschale, wenn man essen will[1] — kurz gesagt an allen denkbaren Orten, in allen denkbaren Elementen, in allen möglichen Situationen u. s. w., wo man ja übrigens sonst nie von seiner Gegenwart hört und sich dieselbe nicht vorstellen kann[2], das ist unannehmbar und würde die Individualität des Gottes vollständig zerreissen und ihn in eine Art formloses Proteuswesen verwandeln[3]. Nun könnte man vielleicht gegen das Angeführte einwenden, es gelte nur für die volkstümliche Rudragestalt. Hier begegne uns aber Rudra in

[1] Man urteilt sicher ganz aus der Auffassung des Volksglaubens heraus, wenn man sagt, dass Rudra schlechthin zu gross war — dies auch in rein äusserem Sinne — um in der Speiseschale schmarotzen zu können.

[2] Es ist bemerkenswert, dass die Texte sonst nie von einer Allgegenwart des Rudra im oben angeführten Sinne sprechen. Er ist in dieser wie in anderen Beziehungen, wie wir gesehen, gleich den übrigen indischen Volksgöttern sehr menschlich gedacht. Er ist ein wilder Waldgänger, den man an einsamen Plätzen ausser den Grenzen des Dorfes trifft, er wohnt in den Bergen, er streift auf den Wegen umher und findet sich auf den Kreuzwegen ein; wenn man ihn mit einer Opfergabe treffen will, sucht man einen Kreuzweg, seinen Lieblingsplatz, auf etc.

[3] v. Schrœder spricht WZKM. IX 251 von der spukhaften Vielgestaltigkeit des Rudra und der damit zusammenhängenden Vielnamigkeit des Çiva,

priesterlichen Texten, die durch und durch von spekulativem Gehalt seien, und für eine spekulative Auffassung — wenigstens die spekulative indische Auffassung — stelle es keine Unmöglichkeit vor, den einen Gott Rudra in einer Unzahl von Manifestationen überall in der Natur und sonst in der Wirklichkeit wiederzufinden, ohne dabei seine Persönlichkeit aufzuheben. So ungefähr fasste wohl v. Schrœder in Indiens Literatur und Cultur (1887) 344 ff. die Sache auf. Er hebt hier hervor, dass es im Çatarudriya bei den verschiedenen Epitheta, die dort vorkommen, nicht immer deutlich ist, "ob das Wort nur als ein Epitheton, oder als eine besondere Erscheinungsform des Rudra, oder aber am Ende noch als ein selbständiger, nahestehender, wesensverwandter Gott zu fassen ist", hilft sich aber über die Schwierigkeit mit der Vorstellung verschiedener Erscheinungsformen oder Gestalten des Gottes hinweg, die auch die Verschmelzung und Identifizierung solcher von Rudra ursprünglich verschiedenen Gestalten wie derjenigen Bhavas und Çarvas mit dem Gotte vermittelt haben sollten (345): "Wenn wir nun auch hier — im Çatarudriya — von einer grossen Vielheit von Rudras, Bhavas und Çarvas hören, so tritt doch an bestimmten Stellen deutlich hervor, dass dies immer verschiedene Gestalten, Erscheinungsformen (*rūpāṇi*) des einen Rudra sind . . . Mehr und mehr muss dann in der folgenden Zeit dieser Rudra-Çiva mit seinen zahlreichen Erscheinungsformen einen einheitlichen Charakter gewonnen haben, sich zu dem grossen Gott Çiva gestaltet oder verdichtet haben, bei welchem nun die Namen jener verschiedenen Erscheinungsformen als mehr oder weniger geläufige Beinamen sich vorfinden". v. Schrœder vertritt also hier eine Auffassung des spätvedischen Rudra, die derjenigen Oldenbergs, falls ich die beiden Verfasser recht verstehe, wenigstens nahe kommt, und beide müssen mit einer eigentümlichen Phase in der Entwicklung des Gottes laborieren, die in auffallendem Widerspruch zu dem festen, einheitlichen Charakter der rigvedischen

---

die ihre Entsprechung bei Dionysos und Odin finden sollten. Nun verhält es sich indessen so, dass diese Vielgestaltigkeit weder bei Çiva noch bei Rudra zu finden ist. Im Gegenteil zeigen die Gestalten beider Götter eine bemerkenswerte Unveränderlichkeit, wo immer man ihnen begegnen mag. Dass Rudra unter verschiedenen Gestalten erscheinen sollte, wird auch von den Texten nirgends behauptet, es wäre denn im Çatarudriya.

und epischen Rudragestalt steht, was auch von beiden zugegeben wird. Schon dieser Umstand macht ihre Auffassung äusserst unwahrscheinlich, und sie scheitert gänzlich an der Tatsache, dass Rudras Bild in den jüngeren vedischen Texten, wenn wir von den hier erörterten Stellen absehen, die vollkommenste Ähnlichkeit mit dem rigvedischen und epischen Rudratypus zeigt. Wir müssen also bei unseren Versuchen, die angeführten Stellen zu verstehen, von der Tatsache ausgehen, dass wir in dem jüngeren vedischen Rudratypus dieselbe durchaus individuell geprägte, scharf umrissene Gestalt wie in dem rigvedischen Rudra und im epischen Çiva vor uns haben, und mit dieser Grundvoraussetzung die Umstände vergleichen, die derselben zu widerstreiten scheinen. Und dabei haben wir zu bemerken, dass die spätvedische Rudragestalt zwar ihrem ganzen Ursprung und Charakter nach volkstümlich ist, dass aber auch die priesterlichen Kreise in allem wesentlichen dasselbe Bild des Gottes gehabt haben müssen. Denn es ist ja zunächst das Rudrabild dieser Kreise, das wir durch die vedischen Texte kennen lernen. Ob nun trotzdem die besprochene scheinbare Vielgestaltigkeit und Allgegenwart Rudras in der oben angedeuteten Richtung — durch Annahme der Vorstellung verschiedener Manifestationen, Erscheinungsformen des Gottes — ihre Deutung findet, werden wir später zu entscheiden suchen. Hier ergibt sich indessen die Möglichkeit, ehe wir weiter gehen, den vorliegenden Problemkomplex wesentlich zu vereinfachen. Es wurde von dem priesterlich spekulativen Gehalt der vedischen Texte gesprochen. Hält man daran fest, dann darf man aus der Tatsache, dass die Grundzüge im Bilde Rudras in der Vorstellung sowohl der priesterlichen wie der volkstümlichen Kreise in allem wesentlichen dieselben gewesen sein müssen, freilich nicht ohne weiteres folgern, dass alle in den vedischen Texten anzutreffenden Vorstellungen über Rudra einen diesem Bilde entsprechenden, naiv volkstümlichen Charakter haben müssen. Das hiesse ein Gleichheitszeichen setzen zwischen dem metaphysischen Denken der Priester und dem des Volkes. Rudras Gestalt, wie wir sie aus den jüngeren vedischen Texten entnehmen können, ist zwar ohne Zweifel einem ursprünglichen, unmittelbaren und naiven volkstümlichen Glauben entsprungen und trägt ganz und gar das Gepräge desselben,

aber die erwähnten Texte bringen keineswegs immer diesen Glauben, sondern nur allzu oft eine gelehrte, reflektierende, durch Spekulation gewonnene Betrachtungsweise zum Ausdruck, und so könnte es sich auch in dem hier erörterten Falle verhalten[1]. Es war jedenfalls ein Fehler OLDENBERGS sowie v. SCHRŒDERS in seiner angeführten Arbeit, dass sie mit diesem Unterschied zwischen volkstümlichem Glauben und priesterlichen Anschauungen nicht rechneten. Dadurch wurden sie — dies gilt wenigstens von OLDENBERG — zu einer unhaltbaren Auffassung von dem Charakter Rudras in der jüngeren vedischen Vorstellung verleitet. Denn bei der Rudragestalt des volkstümlichen Glaubens kann jedenfalls, wie sich von vornherein erwarten lässt und aus dem Charakter des Rudrabildes des RV. sowie desjenigen der nachrigvedischen und epischen Texte zur Genüge hervorgeht, nicht jene Tendenz "in massenhaften Anhäufungen von Benennungen, in ebenso massenhaften Wohnsitzen, in einer überall sich kundgebenden Allgegenwart und Vervielfältigung des Wesens des Gottes, sich ins Unbestimmte auszudehnen", vorhanden gewesen sein. Und ebensowenig hat man hier mit irgend welchen Vorstellungen einer zahllosen Menge von Manifestationen des Gottes in verschiedenen Gebieten der äusseren Wirklichkeit zu rechnen, sondern Rudra war für die volkstümliche Vorstellung lediglich die naiv gedachte Gestalt, die uns in den vedischen und nachvedischen Texten und auf den Bildwerken entgegentritt, in dieser Hinsicht vollständig gleichen Charakters wie alle jene Götter und Göttinnen, von denen es in dem späteren indischen Volksglauben wimmelt. Nun ist ja aber der spätvedische Rudra vor allem der Volksgott Rudra. Im Volksglauben hatte er alle seine Wurzeln, im priesterlichen Kulte dagegen war und blieb er ein Fremdling. Und dies bedeutet, dass er auch seine ganze Entwicklung wesentlich dem Volksglauben und nicht den Spekulationen und Anschauungen der Priester und Philosophen verdankt. Unter solchen Umständen ist es aber irrig, ohne weiteres, wie OLDENBERG es tut, von durchgreifenden Veränderungen, welche die Rudragestalt der jüngeren vedischen Texte erfahren habe, zu sprechen. Denn diese können — wenn solche überhaupt anzunehmen sind — höchstens den Vorstellungen

[1] Vgl. oben S. 28.

über ihn zukommen, wie sie in bestimmten, engeren Kreisen herrschten. Das heisst mit anderen Worten, man darf keineswegs alles, was in den vedischen Texten über Rudra gesagt wird, als wesentlich, konstitutiv, für seine Entwicklung bestimmend, ansehen. Vieles mag seinem Bilde nur sehr lose, so zu sagen von aussen her, angefügt worden sein, was den Charakter desselben nicht wesentlich oder gar nachhaltig beeinflusste. Wir verstehen jetzt, warum OLDENBERG keine Spuren der von ihm geltend gemachten Entwicklung des Rudratypus im Rigveda finden konnte. Denn das rigvedische Rudrabild ist, wenn es auch, wie wir sehen werden, nicht gänzlich mit dem volkstümlichen zusammenfällt, doch von gelehrten Spekulationen unberührt. Und wir brauchen nicht weiter, wie v. SCHRŒDER in seiner angeführten Arbeit, zu irgend welchen Theorien von einer Konsolidierung oder Verdichtung von Rudras Persönlichkeit zu greifen, um den epischen Çiva aus Rudra zu erklären. Für eine Untersuchung, die wie die vorliegende darauf ausgeht, den Grundcharakter des Gottes ausfindig zu machen, verliert mit dem eben Angeführten das von OLDENBERG und v. SCHRŒDER berührte Problem im wesentlichen seine Bedeutung. Und auch wenn wir es nicht fallen lassen wollen, ist es jetzt wesentlich vereinfacht worden. Wir haben es nunmehr nur mit der brahmanischen Auffassung von Rudra zu tun, wie diese in gewissen Sühnformeln des Çatarudriya und einiger Gṛhyasūtren vorzuliegen scheint, und diese Auffassung wenn möglich klarzulegen. Dies soll unsere nächste Aufgabe sein.

Wie wir sahen, wurden sowohl OLDENBERG, der unter dem Rudra *vanasad*, dem Rudra *apsuṣad* etc. Rudra selbst als den dort oder dort seienden, also jedenfalls wirkliche Manifestationen Rudras und nicht selbständige, ihm nahestehende Wesen verstand, wie v. SCHRŒDER, der sich vielleicht eine etwas losere Verbindung zwischen diesen *rūpāṇi*, Erscheinungsformen, Rudras und so zu sagen der eigenen Person des Gottes dachte, von ihrer Voraussetzung aus dazu veranlasst, dem Gott die feste individuelle Geschlossenheit, die ihn sowohl im RV. wie in den Epen kennzeichnet, abzusprechen. Und in der Tat muss wohl eine Gottheit, wenn sie wie hier als so viel umspannend, sich in so vielen konkreten Erscheinungsformen an den verschiedensten Punkten des Daseins manifestierend gedacht wird — vorausgesetzt, dass

der Gedanke wirklich durchgeführt wird — auch in demselben Masse ihre individuellen Umrisse verlieren und in unbestimmte Formlosigkeit verfliessen oder in eine unpersönliche, abstrakte Idee, ein neutrales, qualitätsloses Brahman übergehen. Wir sahen aber, dass die Rudragestalt auch in der jüngeren vedischen Zeit sowohl unter dem Volk wie in den gelehrten priesterlichen Kreisen durchaus ihre konkrete, fest abgegrenzte Individualität beibehielt. Wir müssen uns also, wie schon oben bemerkt wurde, von den in den angeführten Mantras enthaltenen Aussagen über Rudra eine Auffassung bilden, die sich mit diesem Bilde des Gottes verträgt. Wir wollen die erwähnten Aussagen etwas näher betrachten.

Wie v. Schrœder in seiner angezogenen Arbeit bemerkt, ist es bei den verschiedenen im Çatarudriya enthaltenen Epitheta nicht immer so leicht zu entscheiden, ob sie als Beinamen von Rudra oder als Bezeichnungen von selbständigen Wesen aufzufassen sind. Dass sich die Sühnelitanei nicht nur an Rudra, sondern auch an Scharen ihm untergeordneter Wesen richtet, ist deutlich — Rudra ist ja der Herr der Dämonenwelt — und solange diese letzteren in grösseren, verschieden charakterisierten Gruppen zusammengefasst werden[1], unterscheidet man sie leicht von Rudra. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, dass auch eine ganze Reihe jener Epitheta, die nicht eine Gruppe bezeichnen, sondern für ein einzelnes Wesen stehen, gar nicht auf Rudra, jedenfalls nicht unmittelbar auf ihn, sondern auf ihm gegenüber ganz selbständige Wesen zu beziehen sind — nämlich gerade jene oben besprochenen Beiwörter, die sich nicht als Attribute von Rudra auffassen lassen, ohne seine Individualität bestimmt zu beeinträchtigen. Dass diese Epitheta nicht auf Rudra zu beziehen sind, scheint mir auch dadurch nahegelegt zu werden, dass sie nicht hier und da unter den übrigen Beinamen und Benennungen des Gottes zerstreut vorkommen, sondern in einer, wie es scheint, ziemlich ununterbrochenen Reihe — in der TS. sind es die Mantras IV 5. 5 h (?) bis 9 o, mit Einschaltung einiger kleinerer Gruppen, die auf Rudra selbst Bezug zu haben scheinen (so wohl 7 d—f mit den Beiwörtern *niṣaṅgin*, *iṣudhimant*, *tīkṣṇeṣu*, *āyudhin*, *svāyudha*, *sudhanvan*; und des-

---

[1] TS. IV 5. 1 g, i; 3 f; 3 i—4 r; 11 a—n.

gleichen sicher 8 a—l) — zusammengefasst sind [1]. Man beachte in diesen Mantras die auffallend grosse Menge von Eigenschafts-

[1] Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, wo die Mantras an Rudra zu Ende sind und die an selbständige Gottheiten beginnen, da der Text gar keine Übergänge markiert. Es hat deshalb den Anschein, als gehörten alle Epitheta zu Rudra selbst. Für die Verfasser des Çatarudriya und seine Benützer wird es nicht so gewesen sein. Für sie liessen sich die Benennungen, welche dem Rudra zukamen, von den übrigen leicht ausscheiden, da sie sich entweder auf bekannte Züge in der Gestalt des Gottes bezogen oder doch mehr oder weniger geläufige Namen und Bezeichnungen von ihm waren; — denn nichts steht der Annahme im Wege, dass mehrere dieser Namen dem Gotte in ganz mechanisch-schablonenhafter Weise beigelegt worden sein können, ohne in näherem oder überhaupt irgend einem Zusammenhang mit seinem Wesen oder sonst mit seiner Person zu stehen, ganz wie es bei jenen endlosen Namenlisten der Fall ist, die im Hinduismus allen den grossen Göttern — Viṣṇu, Çiva, Durgā, und auch Gaṇeça, wie es scheint nicht nur bei den Sekten, die ihn als höchstes Wesen verehren (vgl. Krishna Sastri 168—173) — zukommen, und deren Rezitieren hier eine so ausserordentlich wichtige Rolle spielt. Solche Namenlisten (*nāmastotra's*, *nāmastava's*) finden sich bekanntlich schon im MBh. und stehen schon hier in hohem Ansehen, vgl. für Viṣṇu MBh. XIII 149. 12 ff. (seine tausend Namen); für Çiva MBh. XII. 284. 72 ff., XIII 17. 30 ff. (beide Listen geben seine eintausend und acht Namen), VII 202. 28 ff., III 39. 74 ff.; für Durgā VI 23. 4 ff. Es handelt sich bei diesen Nāmastotras um ein gänzlich mechanisches, unterschiedsloses Anhäufen aller erdenkbarer Namen auf den betreffenden Gott oder die Göttin — darunter natürlich auch Namen einer Menge anderer Götter — Attributen, Gestalten, Formen, Funktionen etc., alles in der deutlichen Absicht, ihn als höchstes Wesen über alle Götter zu erhöhen und sein allbeherrschendes, allumfassendes, alldurchdringendes Wesen zum Ausdruck zu bringen. Mit der wirklichen Gestalt des Gottes hat dies alles wenig oder nichts zu schaffen. Er behält nach wie vor sein altes, primitiv menschliches Aussehen. Aus dem jetzt Angeführten folgt indessen nicht, dass auch alle Epitheta des Çatarudriya, die sich nicht als Namen Rudras oder als Bezeichnungen verschiedener Seiten seines Wesens oder seiner äusseren Gestalt verstehen lassen, in analoger Weise, d. h. nur als Benennungen und Attribute von Rudra, aufzufassen wären. Denn teils ist Rudra im Çatarudriya kein höchster Gott irgend einer Sekte, sondern ein feindliches, aus dem Kulte ausgestossenes Wesen, gegen welches man sich hier durch ein gross angelegtes Sühnopfer zu wehren sucht, teils sind die Namen des Çatarudriya durchgehends von anderer Art als in jenen späteren Namenlisten, was schon beim ersten Vergleich in die Augen springt. So vermisst man z. B. hier alle Namen von anderen Göttern ebenso wie alle jene Identifikationen des Gottes mit den verschiedensten Wesen und Dingen, die in den Nāmastotras so zahlreich auftreten und wohl in letzter Hand der pantheistischen Auffassung der höchsten Gottheit als einer alldurchdringenden Weltseele entnommen sind. Andrerseits haben alle jene lokalen Epitheta, die einen so äusserst wesentlichen Teil des Çatarudriya ausmachen, keine Entsprechung in den späteren Namenlisten.

wörtern, die eine Beziehung zu verschiedenen Naturlokalitäten und anderen Plätzen, Elementen etc. ausdrücken: zu Bergen und Wäldern, Wegen und Pfaden, Seen und Flüssen, Ufern, Furten und Inseln, Quellen und Teichen, Gruben und Höhlen, der Unterwelt, Äckern und Scheunen, den Bäumen, Haus und Hof, dem Bette, dem Winde und den Wolken etc. Man muss hier an jene ganze Welt von Dämonen, Geistern und Gottheiten aller Art gedacht haben, mit welcher die Volksphantasie die Natur und die Umgebung des Menschen bevölkerte und die hier zu Rudras Anhang gezählt, als sein Volk betrachtet wird[1]. Eine nahe Entsprechung bieten die in dem Çivanāmastotra MBh. XII 284. 72 ff. vorkommenden, an verschiedene Rudras gerichteten Formeln, von denen eine schon angeführt worden ist:

ye 'ṅguṣṭhamātrāḥ puruṣā dehasthāḥ sarvadehinām |
rakṣantu te hi māṃ nityaṃ nityaṃ cāpyāyayantu mām ||
ye na rodanti dehasthā dehino rodayanti ca |
harṣayanti na hṛṣyanti namas tebhyo 'stu nityaçaḥ ||
ye nadīṣu samudreṣu parvateṣu guhāsu ca |

[1] Dies lässt sich durch ein Beispeil veranschaulichen. TS. IV 5. 6 c findet sich ein Ausdruck, *apagalbha*, der unmöglich auf Rudra Bezug haben kann. Verglichen mit den angrenzenden Adjektiven: *jyeṣṭha*, *kaniṣṭha*, *pūrvaja*, *aparaja*, *madhyama* muss das Wort *abortivus* (vgl. Mahīdharas alternative Deutung: *ekagarbhāntaritaḥ*), d. h. das Gespenst eines nicht ausgetragenen Kindes, bezeichnen. Man vergleiche folgenden Spruch aus dem Çrāddharitual der Baudhāyanīyaschule: *ye naḥ patitā garbhā asṛgbhāja upāsate, tebhyaḥ svajā svadhā namas, tṛpṇuvantu madantu ca* (Baudh. Çr. II 10, p. 50. 16 ff., vgl. Caland, Altind. Ahnencult 32 f.). Seelen solcher Kinder wurden also als blutdürstige Dämonen vorgestellt. Wir finden sie MBh. XII 284. 174, in einem Çivanāmastotra, als Wesen in Çivas Gefolge („Rudras", vgl. v. 181, und sieh weiter unten im Texte) wieder:

ye cānupatitā garbhā yathā bhāgan upāsate |
namas tebhyaḥ svadhā svāhā prāpnuvantu mudaṃ tu te ||

Ist das der Gedanke, der in Çat. Br. IV 5. 2, 13 steckt, wenn die *garbhāḥ* als *antarikṣāyatanāḥ* bezeichnet werden? — Es unterliegt also wohl keinem Zweifel, dass wir in *apagalbha* böse Geister zu sehen haben, und analog, d. h. als Bezeichnungen von Seelen verschiedener Alter, kann man dann auch *jyeṣṭha*, *kaniṣṭha* etc. auffassen. — Dass die Seelen zu früh (z. B. vor oder bei der Geburt) gestorbener Kinder, wie überhaupt durch Unglücksfälle u. dgl. hingeschiedener Menschen, böse Geister werden, ist eine sehr verbreitete Vorstellung. Für das heutige Indien vgl. Crooke, PR. I 245, 259 ff., 271 f., 230 ff.; Raabe, Bijdrage tot de Kennis van het hind. Doodenritueel 36 ff., 48 ff., 55 ff.

vṛkṣamūleṣu goṣṭheṣu kāntāre gahareṣu ca ||
catuṣpatheṣu rathyāsu catvareṣu taḍeṣu ca |
hastyaçvarathaçālāsu jīrṇodyānālayeṣu ca ||
yeṣu pañcasu bhūteṣu diçāsu vidiçāsu ca |
candrārkayor madhyagatā ye ca ye ca candrārkaraçmiṣu ||
rasātalagatā ye ca ye ca tasmai paraṃgatāḥ
namas tebhyo namas tebhyo namas tebhyo 'stu nityaçaḥ ||
yeṣāṃ na vidyate saṃkhyā pramāṇaṃ rūpam eva ca |
asaṃkhyeyaguṇā rudrā namas tebhyo 'stu nityaçaḥ ||

(vv. 175—181). Man vergleiche hierzu auch die den Skanda begleitenden Dämoninnen, die ihre Wohnsitze auf Kreuzwegen und Begräbnisplätzen, in Quellen, auf Bergen etc. haben (oben S. 216).

Dass die hier besprochenen Epitheta des Çatarudriya wirklich selbständige Wesen bezeichnen, scheint mir auch aus TS. IV 5. 9 p—t (und den entsprechenden Mantras der übrigen Yajurveden): *namo vaḥ kirikebhyo devānāṃ hṛdayebhyo; namo vikṣīṇakebhyo; namo vicinvatkebhyo; nama ānirhatebhyo; nama āmīvatkebyaḥ* hervorzugehen. Wenn nämlich die betreffenden Mantras als eine Zusammenfassung aller der vorhergehenden Verse zu verstehen sind, was wahrscheinlich ist[1], dann bezeichnen sie diese als an eine Menge s e l b s t ä n d i g e r G o t t h e i t e n, nicht an Rudra, gerichtet — sonst werden die Plurale *kirikebhyo d. hṛd.* etc. unerklärlich[2].

[1] Dass man hier eine abschliessende Zusammenfassung macht und sich an mehrere schon angerufene Wesen so zu sagen in Bausch und Bogen wendet, darauf könnte sowohl *vaḥ*, "euch", in p hindeuten, das hier ganz unvermittelt mit dem ersten Plural eintritt ("euch hier genannten sei Verehrung") als auch der Umstand, dass die Litanei sodann (nach den angeführten Pluralen) wieder zu Rudra zurückkehrt (der Anuvāka 10 gehört nämlich ganz für Rudra worauf der 11. Anuvāka sich an die ganze Welt von tausend und aber tausend die Erde, den Luftraum und den Himmel bevölkernden Rudras wendet). — Die Kāṭh. S. stimmt mit der TS. an der angeführten Stelle überein. In der VS. lautet der Übergang: *nama iṣukṛdbhyo dhanuṣkṛdbhyaçca vo namo; namo vaḥ kirikebhyo devānāṃ hṛdayebhyaḥ* etc. wie die TS. Die MS. hat nur: *namo girikebhyo devānām* etc.

[2] Die vorgeschlagene Verteilung der angeführten Mantras zwischen Rudra einerseits und seinem Gefolge andrerseits scheint auch in Übereinstimmung mit dem Çat. Br. zu kommen. Es heisst nämlich dort (IX 1. 1, 15 u. 18) von dem ersten sowohl wie wom zweiten Anuvāka des XVI Kapitels der VS., d. h. den vv. 1—21 = TS. IV 5. 1 a—3 g, dass sie e i n e n G o t t, Rudra, zum Gegenstand haben (*ekadevatya*). Dann folgen nach demselben Texte Opfer an die

Die hier angewandte Betrachtungsweise bekommt eine weitere Stütze durch die schon angeführten Beschwörungssprüche aus den Gṛhyasūtren. Sehen wir einige derselben etwas näher an. Wenn man z. B. beim Essen die Formel *namo rudrāya pātrasade* ausspricht, so meint man damit offenbar nicht, dass Rudra in der Speiseschale zugegen ist und den Essenden beschädigt. Sondern wie sich schon aus der den Spruch begleitenden Handlung ergibt, wollte man sich gegen Angriffe der Dämonenwelt überhaupt sicherstellen. Dass die Dämonen den Essenden antasten und dabei sehr zudringlich werden, ist eine allgemeine Vorstellung im heutigen Indien, die sich auch in den vedischen Texten deutlich spüren lässt. "So, if a man is eating by lamp-light", sagt CROOKE, PR. I 248, "and the light goes out, he will cover the dish with his hands, which are, as we have already seen, scarers of demons, to preserve the food from the Rākshasa". "They — die Bhūts — also attack people after eating sweets, so that if you treat a school to sweetmeats, the sweetmeat seller will also bring salt, of which he will give a pinch to each boy to take the sweet taste out of his mouth" (ibid. 235, nach IBBETSON; — Salz vertreibt Dämonen). "On the other hand, they are very fond of milk, and no Panjābi woman likes her child to leave the house after drinking fresh milk. If she cannot prevent it from going, she puts some salt or ashes into its mouth to scare the Bhūt" (ibid. 237). In derselben Weise hören wir AV. V 29. 6—8, wie die Piçācas den Menschen beim Essen und Trinken — in der rohen und der gekochten Speise, in der Milch, im Wasser und in anderen Getränken — beschädigen. Auch im Çatarudriya sind diese Dämonen — "Rudras" — bedacht, TS. IV 5. 11 g: *ye anneṣu vividhyanti pātreṣu pibato janān* etc. — Noch deutlicher lässt sich aus einem anderen der angeführten Sprüche ersehen, dass man bei denselben nicht an Rudra selbst gedacht hat, nämlich Āp. DhS. I 31. 21: *namo rudrāya vāstoṣpataye*. Denn Vāstoṣpati ist ja nicht Rudra (vgl.

---

jātāni (der Rudras). Erst von den Mantras VS. XVI 47 ff. = TS. IV 5. 10 a ff. wird wieder gesagt, dass sie einem Gott, Rudra, gebühren — eine ihm zukommende "Nachauswahl" (*upariṣṭāduddhāra*). Der Text würde sich wohl kaum so ausgedrückt haben, wenn nicht die weitgrösste Menge der Mantras VS. XVI 22—46, und also auch die vielen Adjektive mit singularer Form VS. XVI 28—46 = TS. IV 5. 5 a—9 o, für die Rudras und nicht für Rudra gehörte.

Hillebrandt, VM. II 183[2]). Und in analoger Weise hat man die übrigen Formeln: *namo rudrāyāpsuṣade*, *rudrāyāntarikṣasade*, *rudrāyaikavṛkṣasade*, *rudrāya pitṛṣade*, *rudrāya tīrthasade*, *rudrāya tatsade* zu verstehen. Ihr Sinn ist nicht: "Rudra (nom. propr.), dem dort und dort wohnenden, sei Verehrung". Die Verbindung zwischen dem Begriff *rudra* und den betreffenden Bestimmungen ist viel fester. Der Hauptton fällt auf die letzteren, die jedesmal einen neuen Begriff konstituieren: "dem Rudra, der im Wasser haust etc., sei Verehrung". Man könnte sogar *rudra* auslassen, ohne den Sinn des Spruches zu verrücken, ganz wie es bei jenen oben besprochenen Mantras des Çatarudriya geschehen ist. Man vergleiche zu *rudraḥ pathiṣad*, *vanasad*, *tīrthasad*, *antarikṣasad*, *paçuṣad*, *pātrasad* folgende Epitheta und Ausdrücke aus dem Çatarudriya, bzw. *vanya* (TS. IV 5. 6 i) *pathya* (7 g) und *ye pathāṃ pathirakṣayaḥ* (11 h), *tīrthya* (8 m) und *ye tīrthāni pracaranti niṣaṅgiṇaḥ* (11 i), *vātya*, *reṣmiya* (7 p), *goṣṭhya* (9 d), *ye anneṣu vividhyanti pātreṣu pibato janān* (11 g). Die betreffenden Wesen sind jedesmal durch die verschiedenen Wohnsitze u. s. w., wo sie hausen, gekennzeichnet. Mit den betreffenden Sūtraformeln wollte man also sagen: "Der Gottheit, dem Dämon, dem Geist etc., der im Wasser wohnt, demjenigen, der in der Luft haust (bei einem Wirbelwinde, d. h. der in diesem herfährt), dem der bei (in) der Speiseschale, beim Mistkuchen sitzt, diesem bringe ich Verehrung" — denn Rudra selbst wurde nicht als im Wasser wohnend, in der Luft umherfliegend, auf dem Mistkuchen oder in der Speiseschale sitzend gedacht, ebensowenig wie Vāstoṣpati und Rudra ein und dasselbe Wesen war. Damit stimmt es wohl überein, dass mehrere der in den Formeln erwähnten Stellen als Wohnsitze oder Sammelplätze von allerlei Gottheiten und Geisterwesen bekannt waren. Das gilt natürlich ganz besonders von den Kreuzwegen und Leichenplätzen. Dies gilt auch von den grossen, einzelnstehenden Bäumen. Unter solchen Bäumen haben noch heute die kleinen Dorfheiligtümer (*devatāḥ*) ihren Platz (oben s. 84), und die Krone des Baumes wird als der Wohnsitz der Gottheit gedacht (Crooke, PR. II 77 f.; E. Schlagintweit, Indien in Wort und Bild I 130, Abbildung ibid. 121). Geisterwesen aller Art nehmen in solchen Bäumen ihre Wohnung (Crooke a. a. O. I 95, 129, 237, 248, 253, 255, 271; II 77 f., 97 f., 100 f., 103 f. et passim). In den grossen

Bäumen hausen die Gandharvas und Apsarasas nach AV. XIV 2. 9, in Açvattha-, Nyagrodha-, Udumbara- und Plakṣabäumen und in grossen Bäumen haben sie ihre Wohnsitze (AV. IV 37. 4 f.; TS. III 4. 8, 4). In solchen Vorstellungen hat man offenbar die Erklärung dafür zu suchen, dass ein Snātaka — d. h. der Vedastudierende, welcher nach geendeter Lehrzeit das Reinigungsbad genommen hat und jetzt einer Menge Observanzen unterworfen ist — nicht auf Bäume klettern darf (Āçv. Gṛ. III 9. 6; Çāñkh. Gṛ. IV 12. 27; Gobh. Gṛ. III 5. 31; Pār. Gṛ. II 7. 6), dass er nicht bei nacht — der Zeit der Dämonen — Bäumen nahe kommen darf (Mān. DhÇ. IV 73) und dass Vedarezitierung nicht geschehen darf, wenn man auf einen Baum gestiegen ist. Aus demselben Grund "a Hindu will never climb one of the varieties of fig, the Ficus cordifolia, except through dire necessity and if a Brāhman is forced to ascend the Bel tree or Ægle Marmelos for the purpose of obtaining the sacred trefoil so largely used in Saiva worship, he only does so after offering to the gods in general and to the Brahmadaitya in particular who may have taken up his abode in this special tree" (Crooke a. a. O. II 77). Zu der hier gegebenen Deutung der angeführten Observanzen des Snātaka vgl. seinen Bambusstab, der offenbar als eine Waffe gegen die Dämonen aufzufassen ist (Hillebrandt, Rituallit. 180 — er "behütet"; der Udumbarastab des Somaopferers wird "Schützer" genannt, ibid.). Noch heute tragen heilige Männer einen Bambusstab als Waffe gegen böse Geister (Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism XXII, vgl. das Vorsetzblatt). — Mit der Vorliebe der Dämonen für Schmutz und Kot (vgl. *çakṛtpiṇḍasad*) haben wir schon Bekanntschaft gemacht (oben S. 198 f.). Wälder, Wüsteneien und überhaupt einsame, öde, wilde Plätze (vgl. *vanasad*, *giriṣad*) werden nach indischer Vorstellung besonders von Geistern und Dämonen heimgesucht (vgl. z. B. Lyall, Asiatic Studies I 21 f., 15 f.; Crooke a. a. O. I 278, 260, 261 f.; Walhouse, On the Belief in Bhutas 409). Wirbelwinde (vgl. die Anrufung des Rudra *antarikṣasad* bei einem Wirbelwind) werden von Dämonen hervorgerufen; sie reiten den Wirbelwind und fahren im Sturm einher (Crooke a. a. O. I 78, 80 ff., 267; Walhouse a. a. O. 409 f.). Dies dürfte der Grund dafür sein, dass Vedarezitation bei Windstössen, Wirbelwinden, Sturm aufhören muss (Çāñkh. Gṛ. IV 7. 28; Pār. Gṛ. II 11. 1; Mān. DhÇ. IV 102, 122).

Man vergleiche zu der hier geltend gemachten Auffassung der angeführten Rudrasprüche die Vorschriften mehrerer Gṛhyasūtren, nach welchen der Bräutigam beim Heimführen der Braut gewisse ominöse Plätze besprechen muss (*pratimantrayati*, Gobh. Gṛ.). Dies gilt nach Gobh. (II 4. 2) von Kreuzwegen, Strömen, Unebenheiten des Bodens, grossen Bäumen, Leichenplätzen — mit den Mantras RV. X 85. 32 a: "Die Wegelagerer — d. h. die Dämonen — die im Hinterhalt liegen, sollen das Ehe paar nicht finden". Nach Çāñkh. (I 15. 44 ff.) gilt es von Kreuzwegen, Leichenstätten, grossen Bäumen u. s. w. mit verschiedenen RV.-Mantras. Āp. nennt (5. 25; 6. 4—5) u. a. Tīrthas, Kreuzwege, Leichenstätten, Bäume mit Milchsaft und gekennzeichnete Bäume[1], Ströme und Wüsteneien und schreibt verschiedene Mantras vor, bei den Bäumen Formeln gegen Gandharvas und Apsarasas. Wir erinnern uns, dass im Mān. Gṛ. gerade für die hier besprochene Gelegenheit Sprüche an Rudra vorgeschrieben wurden — ganz analog mit jenen der anderen Sūtren — die bei Leichenplätzen, Kreuzwegen, Tīrthas und einzelnstehenden Bäumen zu sprechen waren. Von hier aus haben wir Pār. Gṛ. zu verstehen, wenn es dort heisst, dass man, "wo es auch sei" "Verehrung dem Rudra" sagen soll. Man hat dies offenbar zu tun, wenn man an ominöse, verdächtige Stellen kommt, wo man die Nähe unheimlicher, gefürchteter, verdächtiger Wesen fühlt[2].

Wenn sich also die angeführten Formeln nur ganz allgemein an die eine oder andere, an solchen Stellen hausende Gottheit richten, wie hat man dann den Ausdruck "Rudra" zu verstehen, der jedesmal dem lokalen Epitheton vorangeht? Am bequemsten wäre es, darin nur ein Appellativ: "der Rudra, d. h. die zum Anhange Rudras gehörende Gottheit, der Dämon, der da oder dort wohnt", zu sehen. Dies wäre sicher brahmanischer

---

[1] *lakṣmaṇyā vṛkṣāḥ* — nach den Komm. gleichbedeutend mit als Grenzzeichen dienenden Bäumen, s. Mān. DhÇ. VIII 246 und vgl. weiter über solche gekennzeichneten Bäume Pār. Gṛ. III 15. 21; Āp. Gṛ. 9. 3 und Winternitz, Das altind. Hochzeitsrit. 95 f.

[2] Vgl. die Vorschrift des Hir. Gṛ., dass man bei einem *citro deçaḥ*, nach dem Komm. einem heiligen Platze, einer Stelle, wo eine "Devatā" gelegen ist, *namo rudrāya* sprechen solle (oben S. 223 und Anm. 4).

Sprachgebrauch, wie aus dem Çatarudriya ersichtlich ist, wo man unter der Benennung "Rudras" die ganze Dämonenwelt zusammenfasst, und kommt jedenfalls dem eigentlichen Sinne der angeführten Formeln am nächsten, die sich ja nicht an Rudra in Person richten. Jedoch ist es möglich, wenn nicht wahrscheinlich, dass eine andere Übersetzung formell richtiger ist. Es handelt sich darum, ob nicht jene Rudras zuletzt doch in irgend welcher Weise als Manifestationen von Rudra aufgefasst sind. Wir haben für diese Frage nur ein ziemlich spärliches Material zu unsrer Verfügung. Das Çatarudriya gibt uns keinen sicheren Leitfaden. Man könnte einen Schlussvers in der MS. (II 9. 10): "*aghorebhyo atha ghorebhyo aghoraghoratarebhyaçca, sarvataḥ çarvaçarvebhyo namas te rudra rūpebhyo namaḥ*" auf alle in das Çatarudriya aufgenommenen Epitheta und also auch auf alle dort angerufenen selbständigen Gottheiten und Scharen der Rudras beziehen, die dann sämtlich als Rudras *rupāṇi* aufgefasst sind[1]. Festeren Boden gewinnen wir mit der oben aus dem Āp. DhS. angeführten Formel: *namo rudrāya vāstoṣpataye*. Hier wird Rudra mit einer anderen Gottheit identifiziert, was durch TBr. III 7. 9, 7, Āp. Çr. XIII 20. 1 und vor allem durch TS. III 4. 10, 3 bestätigt wird. An der letzteren Stelle wird ja ausdrücklich gesagt, dass Vāstoṣpati Rudra ist. Die Frage ist, wie viel oder was man eigentlich in eine solche Identifizierung hineinzulegen hat. Ebenso wie mit Vāstoṣpati, wird Rudra, wenn auch ungleich häufiger, bekanntlich auch mit Agni gleichgestellt. "Rudra ist Agni", oder umgekehrt, ist eine Wendung, die in den späteren vedischen Texten sehr oft vorkommt[2], allzu oft, als dass man nur an einen willkürlichen Einfall denken könnte. Vielmehr ist die Verbindung eine festgewordene und muss tief in der Vorstellungsweise der Theologen begründet

---

[1] Der Vers hat wohl jedenfalls grössere Tragweite als Çat. Br. IX 1. 1, 24, wo von den Epitheta *drāpi*, *andhasas patiḥ*, *daridra*, *nilalohita* (TS. IV 5. 10 a) gesagt wird: "Dies sind Namen und Formen (*nāmāni rūpāṇi ca*) von Rudra". Mit "Namen und Formen" ist also nur Rudra selbst unter verschiedenen Namen, in etwas verschiedenen Funktionen, etwas verschiedenem äusseren Gewande u. s. w. gemeint, nicht selbständige Manifestationen von ihm.

[2] Eine Menge Belege gibt HILLEBRANDT, VM. II 194 ff. mit Anmerkungen, 182³. Sieh noch z. B. Çat. Br. VI 1. 3, 10 u. 18; IX 1. 1, 1 ff.; TS. I 5, 1, 1. Die Verbindung zwischen den beiden Göttern ist in den Epen noch lebendig, MBh. III 229. 27 ff.; 231. 9 ff.

sein. Die Kunst ist aber herausfinden zu können, welcher Gedanke ihr zugrunde liegt. Dieser Gedanke scheint mir indessen unzweideutig aus folgenden Beispielen hervorzugehen. In einer seiner fürchterlichsten Formen, als Pāçupatamūrti, erscheint Çiva auf den Bildwerken mit gesträubtem, flammendem Haar. Er hat nach Krishna Sastri (148) "a fierce face, knitted brows over his three eyes, and a hair red like flames of fire, bristling erect on the head". "The terrible form of Siva, known as Pāsupatamūrti, has the *jatāmakuta* with flames of fire surrounding it" (ibid. 268), s. Fig. 95 (im Texte) und Plate I Fig. 11. Nun heisst Rudra-Çiva an mehreren Stellen im MBh. (z. B. VII 202. 31; X 17. 11; XIII 17. 45; XIV 8. 15) und schon im Çatarudriya (TS. IV 5. 2 e; VS. XVI 17; MS. II 9. 3; Kāṭh. S. XVII 12) *harikeça*, während er sonst *nīlaçikhaṇḍa* ist und als schwarzhaarig abgebildet wird. Da *hari*: gelb, blond, und *nīla*, schwarzblau, sich unmöglich mit einander vereinen lassen und *harikeça* ebenso wie *nīlacikhaṇḍa* offenbar etwas für den Gott Charakteristisches ausdrücken soll, müssen wir annehmen, dass das flammende Haar schon in epischer und spätvedischer Zeit ein Kennzeichen Rudra-Çivas war. Diese Bedeutung kann sehr wohl in *harikeça* gelegt werden. Denn *hari* ist die Farbe des Feuers und *harikeça* ist Attribut Agnis und der Sonne (BR. unter den betreffenden Wörtern)[1]. Wir werden sogleich sehen, dass auch andere Umstände als die eben angeführten für die hier dargestellte Auffassung sprechen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Çivas flammendes Haar[2] die fürchterliche, verzehrende Wildheit des Gottes ausdrückt. Darum findet man ähnliche Züge auch bei anderen Gottheiten des gleichen Charakters. So hat Cāmuṇḍā, eine fürchterliche Form der Durgā, nach Krishna Sastri (194) "red hair glowing like fire", und Kālā-Pīdārī, eine Dorfgöttin ganz desselben Typus, wird von Rai Bahadur Venkayya (zitiert ibid. 224[3]) als eine sitzende Göttin beschrieben "with fire issuing from her whole body to indicate her great wrath". Dieselbe Vorstellungsweise begegnet uns an mehreren Stellen im MBh.

---

[1] Weber übersetzt (I.St. II 34) *harikeça* als Attribut Rudras im Çatarudriya mit "gelbhaarig (von den Flammen)", Keith (TS.) dagegen mit "green-haired" und Eggeling (SBE. XLIII 151) mit "gold-locked".

[2] Çiva erscheint bisweilen mit Feuer in seiner Schale (*kapāla*), s. Krishna Sastri 148 (Rakṣoghnamūrti), Plate III Fig. 6 und Fig. 50 (im Texte).

Çiva ist MBh. III 173. 42 *dīpta, arkajvalanamūrdhaja*, und seine dämonischen Begleiter werden als *dīptāsyanayanāḥ, pradīptanetrajihvāḥ, jvālāvarṇāḥ, jvālākeçāḥ* (X 7. 15, 22, 23) beschrieben, Çivas Diener Nandin steht an der Seite seines Herrn *pragṛhya jvalitaṃ çūlaṃ dīpyamānaḥ svatejasā* (XII 283. 16). Den besten Kommentar zu dem hier Angeführten bekommen wir aus einem MBh. X 18 vorliegenden Mythus von der Ausschliessung Rudras vom Opfer durch die übrigen Götter und von seinen dadurch hervorgerufenen Repressalien gegen diese: Rudra lässt sich zuletzt versöhnen und wirft seinen Zorn ins Wasser; aus seinem Zorn wird ein Feuer, das das Wasser immer wieder vertrocknen macht. Nach solchen Analogien hat man es zu verstehen, wenn gesagt wird, dass Rudras furchtbares, grausiges Selbst Feuer, Blitz, Sonne ist[1]. Das wilde, zornige Wesen Rudras und mit ihm verwandter Gottheiten wird also als Feuer aufgefasst[2].

Auf diese Verwandtschaft Rudras mit dem Feuer gründet sich nun auch ohne Zweifel die in den vedischen Texten so oft vorkommende Verbindung oder Identifizierung dieses Gottes mit Agni, die als auf rein spekulativem Wege durchgeführt aufzufassen ist. Dass Rudras Identität mit Agni zunächst und von Haus aus eine Identität des Wesens, nicht eine Identität der Person ist, das lehren uns auch mehrere der vedischen Belege und die Auslegungen der Kommentatoren. Nicht das Feuer als solches und unter allen Umständen ist Rudra. Man drückt dies so aus, dass Rudra Agnis *ghorā tanūḥ* (TS. II 2. 2, 3),

---

[1] *ugrā ghorā tanūr yāsya so 'gnir vidyut sa bhāskaraḥ* (MBh. XIII 161. 3 ff.).

[2] Man braucht für diese Auffassungsweise keine besondere Erklärung zu suchen. Auch wir denken uns ja die psychischen Phänomene nach der Analogie materieller Verhältnisse und Erscheinungen, wie man aus den der Aussenwelt entnommenen Metaphern sehen kann, zu denen die Sprache ihre Zuflucht nehmen muss, um die ersteren ausdrücken zu können. Zu den oben augeführten Vorstellungen vergleiche man Ausdrücke wie "Hitze, Erhitzung, hitzig, Feuer, Feurigkeit, zornentbrannt, glühender, flammender Zorn, brennende Wut". Was für uns aber Analogien sind, das bedeutet für eine primitivere Auffassungsweise reelle Identität. Rudras Zorn und Wildheit sind Feuer. — Ist Rudras Verwandtschaft mit Agni in dieser Weise zu verstehen, dann darf man offenbar daraus keine Beziehung des Gottes zur glühenden Sommerhitze od. dgl. ableiten, wie Hillebrandt es tut (VM. II 194 ff. Der "schreckliche" oder "zornige" Agni-Rudra sei Gott der heissen und der Regenzeit).

rudriyā tanūḥ (TS. I 2. 11 e) ist. *tanū*[1] ist ein in der Terminologie der Brāhmaṇaspekulation sehr häufiges Ausdruck, der besonders gebraucht wird, um verschiedene Seiten, Eigenschaften, Kräfte irgend einer Wesenheit, einer persönlichen oder unpersönlichen, zu bezeichnen, wobei aber festzuhalten ist, dass man diesen "Eigenschaften" nach primitiver, unsrem Denken ganz fremder Vorstellungsweise ein selbständiges, substantielles, körperliches Wesen beilegt. Als solche *tanū's* können ganz beliebige Eigenschaften, Wirksamkeiten u. s. w. eines Wesens vorgestellt werden. "Agni überbringt Göttern und Manen das Opfer — so hat er eine (Götter)spendenbringende und eine totenopferbringende *tanū*". Aus der Frau vertreibt man bei den Hochzeitszeremonien ihre dem Gatten Tod bringende *tanū*, die *tanū* der Sohnlosigkeit, die *tanū* der Herdenlosigkeit. Obgleich dem einen oder anderen Wesen innewohnend, stehen die *tanū's* zu demselben in sehr freiem Verhältnis. Sie können sich von dem Wesen ablösen (durch das Wesen selbst abgetrennt werden) und selbständig vorhanden sein. "So dient mannigfach die Vorstellung der *tanū* dem Wunsch, eine Wesenheit in verschiedene Elemente zu zerlegen, die einen von diesen in Tätigkeit zu setzen, andre auszuschalten, Teile der Gesamtsubstanz aus ihr heraus zu verlegen" (OLDENBERG a. a. O. 102)[2]. Mehrfach wird von den freundlichen (*çiva*, *syona*) und den fürchterlichen *tanū's* eines Wesens gesprochen. Hält man diese primitive Anschauungsweise fest im Auge, so kann man *tanū*, wenn es sich um persönlich vorgestellte Wesen handelt, mit "Ich", "Selbst" übersetzen, vgl. ähnliche in den modernen Sprachen verwendete Ausdrücke wie "mein zweites Ich", "mein schlechteres, mein besseres Ich". Agnis *krūrā* oder *rudriyā tanūḥ* ist also die fürchterliche, gefährliche Seite in Agnis Wesen, und wenn diese vorherrschend wird, ist Agni Rudra, was vom Komm. zu TS. durch *krūraḥ*, *krūro bhūtva* (TS. III 4. 10, 3; VII 5. 15, 1) erklärt

[1] *tanū* bezeichnet Körper, (als körperlich vorgestelltes) Selbst. Vgl. für den Ausdruck OLDENBERG, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 100 ff., der hier über die Terminologie der Brāhmaṇaspekulation sowie über die für diese Spekulation charakteristischen Anschauungen und Denkgewohnheiten eingehend und feinsinnig handelt.

[2] Vgl. z. B. den oben S. 165 angeführten Mythus, nach welchem Rudra aus den fürchterlichsten *tanū's* der Götter entstand, wenn diese zusammengebracht wurden.

wird, vgl. den Komm. zu TMBr. XII 4. 24, *agnir vai rūro rudro 'gniḥ: "rudras tīkṣṇo rudrātmako vā agniḥ"*. Der als Rudra gedeutete Agni ist immer *krūraḥ*, vgl. ausser den eben angeführten Stellen TS. II 6. 6, 5 f.; TBr. III 9. 11, 3; Çat. Br. I 7. 3, 2 ff.; MS. I 4. 12, p. 63, 10; TS. III 1. 3, 1 f.; Çat. Br. IX 1. 1, 1 ff. Agni ist also nur Träger von Rudras Wesenheit. — Das hier besprochene Verhältnis zweier Wesen kann auch in anderer Weise, durch einen anderen Begriff ausgedrückt werden: die eine Wesenheit ist *rūpa*, Gestalt, Erscheinungsform, der anderen. Wie für *tanū*, so wird auch für *rūpa* auf Oldenbergs angeführte Arbeit verwiesen[1]. Agni, der sich vor Prajāpati verstecken will, geht in die fünf Tiere Mensch, Pferd, Rind, Schaf, Ziege ein. "Er wurde diese fünf Tiere", "Sie sind Agni", was daran zu sehen ist, dass ihre Augen wie Agnis Flamme leuchten, dass von ihnen Dampf ausgeht wie vom Agni Rauch, und dass sie Kot entleeren, wie Agnis Asche niederfällt" (Çat. Br. VI 2. 1, 1 ff.). Wie lose die Beziehung zwischen einem Wesen und seinen *rūpa's* nach unsrer Betrachtungsweise sein kann, geht aus einem für unsre spezielle Frage wichtigen Beispiel hervor. Im Anschluss an eine bei der Sautrāmaṇīfeier vorkommende Zeremonie hat das Çat. Br. (XII 7. 3, 20) folgende schon angeführte (vgl. oben S. 33) Erwägung: "Ein *rūpa* jener schlimmen Gottheit (d. h. Rudras) sind diese grausigen Waldtiere (Wolf, Tiger, Löwe). Den Surābechern mengt er die Haare dieser Tiere bei. So legt er in die Surā dies Rudraartige (*raudram*), weshalb man beim Trinken von Surā einen wilden Sinn bekommt". Wenn man also hier die wilden Tiere als eine Erscheinungsform von Rudra bezeichnet, so sagt man damit, in unsre Sprache übersetzt, nicht mehr, als dass sie an Rudras Wesen Teil haben, von seiner Natur sind[2]. Dass das Vorhandensein solcher *rūpa's* eines Gottes sein individuelles Wesen für die Vorstellung in keiner Weise beeinträchtigt, ist offenbar.

Hier muss noch eine andere für die Brāhmaṇaphilosophie sehr charakteristische Methode, die Wesenseinheit oder Wesensverwandtschaft verschiedener Subjekte auszudrücken, kurz berührt

[1] Gewöhnlich ist *rūpa* "das Wesen vonseiten seiner Erscheinung oder kurzweg seine Erscheinung, eine seiner vielen Erscheinungen", ibid. 109.

[2] Vgl. die Auffassung von dem beim Opfer oft verwendeten schwarzen Antilopenfell als "einer Gestalt des Brahman" (das Beispiel bei Oldenberg a. a. O. 112).

werden, nämlich die Identifikation[1]. Für dergleiche Identifikationen, sowohl solche festeren Charakters wie solche, die einem zufälligen Einfall oder dem Bedürfnis des Augenblickes ihre Entstehung verdanken, gibt es in den Brāhmaṇas keine Grenzen. Viṣṇu ist das Opfer; der durch die Dīkṣā geweihte ist ein Embryo; der Frühling ist der Brahmanenstand; der Sommer der Adel; die Regenzeit das gemeine Volk (Çat. Br. II 1. 3, 5); die fünf Teile der Opfermelodie sind die fünf Welträume, Erde, Feuer, Luftraum, Sonne, Himmel. Sie sind auch die fünf Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst, Winter. Weiter die fünf Atemkräfte: Atem, Rede, Auge, Ohr, Geist — und mehr dazu (Chānd. Up. II 2 ff. Die Beispiele finden sich bei Oldenberg a. a. O. 112 f.). Wie schon die hier angeführten Beispiele zu erkennen geben, handelt es sich bei diesen Identifikationen durchaus nicht immer um wirkliche Identität. Dies kann man sehr deutlich auch daraus ersehen, dass ganz gleichwertig mit den Identifikationen Begriffe auftreten wie: *rūpa* einer Wesenheit sein (die fünf Tiere oben waren *rūpa's* von Agni: "sie sind Agni"; weitere Beispiele bei Oldenberg 114); Gegenbild (*pratimā*) von etwas sein; der Ausdruck "wie": *yathā*, *iva*; Ausdrucksweisen mit abgeleiteten Adjektiven: *āgneya*, *prājāpatya*, "von Agni stammend, seine Natur besitzend" etc., und weiter andere Wendungen: Geboren-, Gebildetsein aus einer Wesenheit, Besitz, Zugehörigkeit eines Wesens (Agni ist Gāyatrī, das Gāyatrīversmass Agnis Metrum), s. Oldenberg 114 ff. Weiter aus den Begründungen, die für die Identifizierungen gegeben werden: Die Netzhaut des Opfertieres ist dasselbe wie der Samen, denn beides zerfliesst, beides ist weisslich und knochenlos (Ait. Br. II 14. 2); das Wasser ist das Recht, denn wenn Wasserreichtum herrscht, geht alles rechtmässig zu, tritt aber Regenmangel ein, dann beraubt der Stärkere den Schwächeren, Çat. Br. XI 1. 6, 24, (s. Oldenberg a. a. O. 118 f.). Sehr häufig wird, wie bekannt, das Identifizieren zweier Wesenheiten mit ihrer Namenähnlichkeit begründet.

Es ergibt sich also, dass diese Identifikationen, auch diejenigen festeren Charakters, was man nun auch in dieselben

---

[1] Ich verweise auch für diese auf Oldenberg, a. a. O. 110 ff. Mit Recht hebt O. die in den Brāhmaṇas "unaufhörlich an einander gereihten Identifikationen" als eines der hervortretendsten und seltsamsten Charakteristika dieser Literaturschicht hervor.

hineingelegt haben mag, im grossen ganzen gar keine absolute Identität, sondern nur eine — in der einen oder anderen Weise gedachte, aus den verschiedensten Eigenschaften und Beziehungen, überhaupt aus irgend welcher, wenn auch oft sehr gesuchten, Ähnlichkeit abgeleitete — Identität des Wesens, oder richtiger eine Teilhaftigkeit an demselben Wesen, zum Ausdruck bringen. Dass indessen die so zustandegebrachte Verbindung zweier Wesenheiten nach echt primitiver Denkweise als viel inniger, dass ihre Wesensidentität mit viel grösserer Intensität, als wir uns es vorstellen können, aufgefasst worden ist, steht ausser Zweifel[1].

Von den hier gewonnenen Gesichtspunkten aus müssen wir nun auch das Verhältnis zwischen Rudra und seinen verschiedenen Manifestationen verstehen. Haben wir also wirklich die Ausdrücke *rudraḥ pathiṣad, rudro 'psuṣad* etc. in den Beschwörungssprüchen der Gṛhyasūtren nach der Analogie der Formel *namo rudrāya vāstoṣpataye* wirklich auf Rudra selbst zu beziehen und wurden wirklich die vielen Epitheta des Çatarudriya in derselben Weise als Bezeichnungen (verschiedener *rūpāṇi*) Rudras aufgefasst, dann stecken hinter jenen Benennungen nicht eigentliche Manifestationen von Rudra, und natürlich noch weniger der Gott selbst, sondern ihm gegenüber ganz selbständige Gottheiten, die von der brahmanischen Spekulation als Erscheinungsformen Rudras gedeutet worden sind, weil sie ihrem Wesen nach dem Rudra nahe verwandt waren oder jedenfalls so aufgefasst wurden. Man hat mit anderen Worten nur Rudras Gestalt mit einem dünnen, luftigen Schleier spekulativer Vor-

[1] In Analogie mit dem hier Angeführten hat man es zu verstehen, wenn es Pār. Gṛ. III 15. 16 von Rudra heisst: "Rudra ist dies alles", oder wenn man TS. V 5. 9, 3 und AV. VII 87 Rudra in folgender Weise anruft: "Der Rudra, welcher in dem Feuer, welcher in den Pflanzen und Gewächsen ist, welcher in alle Wesenheiten eingegangen ist, diesem Rudra sei Verehrung". Es bedeutet dies nur: "Rudra, dessen Wesen überall in der Schöpfung vorhanden ist, lebt, wirkt", man vergleiche die Vorstellung von den wilden Tieren als Erscheinungsformen Rudras, Träger seines Wesens. Ähnlich wie von Rudra an der eben angeführten Stelle heisst es AV. IV 16. 3 von Varuṇa, er sei in dem kleinsten Wassertropfen gegenwärtig. Es liegt hier keine durchgeführte pantheistische Gottesauffassung vor. Wohl aber kann man in dieser ganzen Spekulation die Vorstufe und Anfänge einer Entwicklung in dieser Richtung sehen vgl. Oldenberg, Die Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus 10 ff.

stellungen umgeben, der weder die wirklichen (individuellen) Züge dieser Gestalt noch die Selbständigkeit der als Rudras Manifestationen aufgefassten Gottheiten hat verhüllen können. Dass es sich dabei nicht um Volksglauben handelt, braucht nicht weiter betont zu werden. Vielmehr hat man allen Anlass zu der Annahme, dass diese Vorstellungen auch für die Brahmanen selbst nicht ihrer gewöhnlichen, unbefangenen, so zu sagen im Alltagsleben herrschenden Auffassung entsprachen, sondern gelehrten Erwägungen entsprungen waren. Die Representanten der Dämonenwelt wurden, können wir sagen, theoretisch als Manifestationen von Rudra aufgefasst.

Aus schon angeführten Gründen (vgl. S. 239 f.) und da Rudra in der Periode, mit der wir uns hier beschäftigen, fast ausschliesslich den Charakter eines Volksgottes hat, scheint es mir auch gänzlich unannehmbar, dass die von den Theologen zustandegebrachte Identifikation des Rudra mit Agni[1] irgend welche Spuren in der Entwicklung des ersteren Gottes, sei es in seinem Wesen oder in seinen äusseren Zügen hinterlassen haben sollte, wie von gewissen Seiten geltend gemacht worden ist. Nach Weber (I.St. II 19 ff.; Omina und Portenta 341; Ind. Streifen II 226) ist nämlich Çiva aus einer Verschmelzung von Rudra und Agni entstanden, und noch Jacobi (Das Rāmāyaṇa 611; Enc. of Rel. and Eth. II 812 Sp. 1 f., 803 Sp. 1) scheint sich eigentümlicherweise dieser Ansicht z. T. anzuschliessen[2]. Dieser Ursprung des Gottes

---

[1] Dass diese Verbindung ihren Ursprung in den brahmanischen Kreisen hat, das weiss schon MBh. uns mitzuteilen, wo es (III 229. 27) heisst: "Die Brahmanen nennen Agni Rudra" (*rudram agniṃ dvijāḥ prāhuḥ*), vgl. MBh. XIII 161. 3 ff.: "Die vedakundigen Brahmanen kennen (*viduḥ*) zwei *tanū's* jenes Gottes (Çiva), eine fürchterliche (*ghorā*) und eine günstige (*çivā*), und diese *tanū's* sind ihrerseits vielfältig (*bahudhā*). Seine furchtbare, grausige *tanū* ist (identisch mit) Feuer, Blitz, Sonne, seine günstige und milde (mit) Recht, den Wässern, dem Monde". Weiter heisst es, dass die Hälfte seines Selbsts Feuer, die andere Hälfte Soma ist u. s. w. Diese Angaben sind für unsere Frage besonders wertvoll, denn man sieht daraus, wie wenig die beiden Götter für das gewöhnliche Bewusstsein mit einander zu schaffen hatten. Ist es doch fraglich ob Agni überhaupt irgend eine Rolle in der volkstümlichen Vorstellung gespielt hat (vgl. Jacobi, Enc. of Rel. and Eth. II 803 Sp. 1 und Sp. 2, über die Agnimythen im MBh.).

[2] Ausser Weber und Jacobi haben diese Auffassung vertreten Kuhn, Herabkunft des Feuers 240; Lassen, Ind. Altertumskunde 2. Aufl. I 924; Bloomfield, SBE. XLII 618 und Atharvaveda 90 (Çiva = fusion of Agni with Rudra).

sollte sich u. a. in mehreren seiner gewöhnlichsten Namen wie Çarva, Bhava, Nīlagrīva, Çitikaṇṭha, Vilohita verraten (nach Jacobi sowohl als Weber), die von Haus aus Namen Agnis gewesen seien. Jacobi verweist für diese Ansicht (wegen Çarva und Bhava) auf Çat. Br. I 7. 3, 8, wo es heisst, dass "Agni was called Bhava by the Vāhīkas, Śarva by the Eastern people. He was also called Paśūnām pati ('lord of beasts') and Rudra. This seems to indicate that the *popular* worship of Agni was early transferred to deities of the Rudra type". Wir haben es aber hier ohne den geringsten Zweifel nur mit brahmanischer Geheimniskrämerei zu tun, die auf der schon besprochenen gekünstelten, auf vermeintlicher Wesensverwandtschaft begründeten, Kontamination der beiden Götter, und an der angeführten Stelle speziell auch auf der Deutung des Agni Sviṣṭakṛt als Rudra (eines Euphemismus für Rudra)[1] beruht. Nicht nur Çarva und Bhava, auch Paçūnāṃ patiḥ und Rudras uralter Name Rudra sollen ja ebensogut wie die beiden ersteren Benennungen Agnis sein, und Çat. Br. VI 1. 3, 10 ff. erfahren wir, dass Rudra, Çarva, Paçupati, Ugra, Açani, Bhava, Mahāndevaḥ, Īçāna acht Erscheinungsformen des Agni (*aṣṭāv agnirūpāṇi*) sind. Es handelt sich ja hier offenbar nur um eine Übertragung von Rudras Namen auf Agni[2]. Schon wo wir Bhava und Çarva zuerst begegnen, im AV., sind sie ja, wie auch Jacobi betont (Enc. of Rel. and Eth. 812 Sp. 2) Götter von ganz demselben Typus wie Rudra selbst[3]. Und was Nīlagrīva, Çitikaṇṭha, Nīlalohita und die durch diese Epitheta bezeichneten Züge des Rudra betrifft, so haben sie nichts mit Feuer zu tun[4], sondern sind ganz anderen Ursprungs, wie wir im folgenden sehen werden. Alles spricht also für unsere An-

---

[1] Agni Sviṣṭakṛt, der am Ende des Opfers immer einen Teil jeder Spende bekommt, soll kein anderer als Rudra sein (vgl. Rudra als Esser der Überreste), Çat. Br. I 7. 3, 3 ff.; TS. II 6. 6, 5 f.; TBr. III 9. 11, 3 f.; MS. I 4. 12 (p. 63, 10).

[2] Dies geht deutlich aus Çāṅkh. Br. VI 1 ff. (Muir, OST. IV 286 ff.) hervor, wo derselbe Mythus wie im Çat. Br. (wie Rudra-Agni geboren wurde und seine acht Namen von Prajāpati erhielt) erzählt wird. Denn hier ist Agni nicht erwähnt.

[3] Vgl. oben S. 29 Anm. 2.

[4] Nach Jacobi, ibid., "his epithets Nīlagrīva, Sitikaṇṭha, Nīlalohita, of which the two first names occur already in the *Śatarudrīya* of the *Vājasaneyī* and *Taittirīya Saṃhitās*, belong to fire (as first pointed out by Weber) and designate some forms of a firegod merged in Rudra".

sicht, dass das Gebilde Rudra-Agni kein Erzeugnis einer natürlichen Entwicklung, sondern nur eine ephemere Hervorbringung theologischer Spekulation sei.

Zwei Fragen müssen in diesem Kapitel noch kurz berührt werden, wenn sie auch mit dem Vorhergehenden in ziemlich losem Zusammenhang stehen. Die erste betrifft die im Çatarudriya erscheinende Verbindung Rudras mit allerlei Leuten sehr zweifelhaften Charakters: Dieben, Schelmen, Beutelschneidern, Räubern u. s. w.

Auch anderen Kategorien von Menschen wie allerlei Handwerkern, Jägern, Niṣādas wird im Çatarudriya Verehrung dargebracht. Man hat vielleicht diese, wie schon früher hervorgehoben wurde (s. oben S. 25 Anm. 2) als Verehrer des Gottes zu fassen. Dies würde wenigstens gut mit dem Charakter Rudras als eines Volksgottes zusammengehen. Dass sie hier unter die Rudras gezählt werden, lässt sich vielleicht besser verstehen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie gerne die Brahmanen niedrigere, unreine, sündige, keine religiösen und moralischen Gesetze beobachtende Leute oder überhaupt in ihren Augen unbehagliche und verächtliche Menschen auf dieselbe Linie mit Dämonen stellten. Schon nach der Auffassung der rigvedischen Dichter waren die schwarzen Ureinwohner Indiens mehr oder weniger dämonischen Wesens, wie sich aus der Doppelbedeutung der Wörter *dāsa* und *dasyu* ergibt. In ähnlicher Weise bezeichnete *paṇi* teils ungläubige, gegen die Götter und ihre Priester feindliche und ihnen ihren rechtmässigen Teil vorenthaltende Leute, teils gewisse mythische schätzehütende, geizige Dämonen, die von Indra und den Añgirasas besiegt wurden — die Prototypen der erstgenannten (vgl. Hillebrandt VM. I 83 ff.; Oldenberg, Rel. d. Veda 143 ff.). Im MBh. XII 39 ist der die Brahmanen bekämpfende Materialist Cārvāka ein Rākṣasa (vgl. Hillebrandt, Altindien 171)[1]. Man vergleiche auch die sehr eigentümliche Stellung, welche gewisse niedrigere, unreine Leute nach den späteren Rechtsbüchern bei den fünf täglichen Opfern einnehmen. So erhalten bei dieser Gelegenheit nach Mān. DhÇ. aus ihrer Kaste ausgestossene Personen, Çvapacas und mit bösen Krankheiten behaftete Menschen

[1] Liegt nicht dieselbe Betrachtungsweise vor, wenn heutzutage die Muselmänner in Gujarāt und in Cutch "an older race of northern conquerors" "Yakṣas" genannt werden? (Bombay Gazetteer, angeführt bei Crooke, PR. II 80).

Balis zusammen mit Hunden, Vögeln und Insekten, indem für sie ein wenig Speise auf dem Boden ausgelegt wird. Man bemerke, dass sie hier ihren Platz im Bhūtayajña haben und nicht zu den Menschen (dem Manuṣyayajña) zählen[1].

Doch wir kehren zu der zuerst berührten Menschenkategorie zurück. Hier liegt die Sache, glaube ich, etwas anders als bei den letztgenannten[2]. Denn jene Leute — Diebe, Räuber, Wegelagerer etc. — dürften nach der damaligen Auffassung in ganz besonders intimer Beziehung zu Rudra gestanden haben[3]. Wie ich schon in einem früheren Zusammenhang hervorgehoben habe (oben S. 24 Anm. 3) dürfte dies irgendwie mit seinem dämonischen Wesen im Zusammenhang gestanden haben. Es handelt sich nämlich hier um eine Rolle, die unter den indischen Göttern keineswegs dem Rudra allein zukommt, wohl aber ausschliesslich Göttern von demselben Charakter wie Rudra. So stand bekanntlich das fürchterliche Handwerk der Thugs, der berüchtigten Raubmördersekte, welche in verschiedenen Gegenden Indiens die Landstrassen unsicher machte, bis sie — in den dreissiger Jahren — von den britischen Behörden ausgerottet wurde, unter dem Schutze der Göttin Durgā. "So lange sie ihre vorgeschriebenen Gebräuche beobachteten, handelten sie ihrer Meinung nach auf unmittelbaren Befehl und unter den Auspizien der Göttin Durgā (Devī Kālī, Bhavānī) . . Der Thug betrachtete sich als einen Priester der Göttin, die diese blutigen Opfer verlangte und ihn dafür mit ihrem Besitz belohnte. Diese Auffassung kehrt stets in den mit geständigen Thugs angestellten Verhören wieder. Nicht wir haben die Menschen getötet, sondern die Göttin durch unsre Hand; wir sind nichts als willenlose Werkzeuge der Devī." Nach einer Legende, die sie selbst mitteilen, "habe ihre Schutzgöttin in alten Zeiten die Körper der Erschlagenen selbst verschlungen und so den Mördern die Mühe erspart, sie zu begraben"[4]. Mit ihr teilten sie auch ihren

[1] S. oben S. 192.

[2] Sie bilden im Çatarudriya eine Klasse für sich, getrennt von den letzteren. Schon deshalb ist man vielleicht berechtigt, sie nicht ohne weiteres diesen gleichzustellen.

[3] Rudra wird als ihr Herr angerufen, s. oben S. 25 Anm. 2. An Rudra wendet man sich, wenn man einen Diebstahl sühnen will, I.St. II 23.

[4] Die Zitate sind der Untersuchung Garbes "Über die Thugs", Beiträge zur indischen Kulturgeschichte 185 ff., entnommen.

Raub. In den Vindhyabergen, unweit von Mirzapur, liegt ein der Göttin Vindhyavāsinī (Kālī) gehörendes, berühmtes Heiligtum, bei dem sich die Thugs vormals zu gewissen Zeiten in dieser Angelegenheit versammelten[1]. Ward bestätigt in seiner oft angeführten Arbeit, dass Kālī und alle Göttinnen ihres Typus speziell von Dieben angerufen werden, um ihnen in ihrem Geschäft behilflich zu sein, und beschreibt, wie man dabei vorgeht (I 151 ff.). "Thieves also worship Siddheçvarī, that they may be favoured with her smiles and be protected in thieving. Honest and poor people also worship this image to obtain protection from thieves" (ibid. I 169). Dies gibt ja eine genaue Parallele zum Çatarudriya. Durgā heisst schon im Harivaṃça (10248, BR. unter *kirātī*) *caurasenānamaskṛtā*, "von Räuberscharen verehrt". Skanda wird in dem Drama Mṛcchakaṭika von dem Einbruchsdieb Çarvilaka angerufen, bevor dieser sein Werk beginnt, und die Diebe nennen sich "Söhne des Skanda"[2]. Rakṣas (unter den Göttern) und *selagāḥ pāpakṛtaḥ*, also jedenfalls Missetäter, Frevler[3] (unter den Menschen) gelten Çat. Br. XIII 4. 3, 10 als der Anhang des Dämonengottes Kubera. Schliesslich erfahren wir auch von der vedischen Göttin Nirṛti, dass sie in Beziehung zu Dieben und Räubern stand. TS. IV 2. 5 k wird sie nämlich mit folgenden Worten angerufen: *asunvantam ayajamānam icha, stenasyetyām taskarasyānv eṣi, anyam asmad icha, sā ta ityā, namo devi nirṛte tubhyam astu.*

Rudra muss also, wie sich aus den vielen Analogien ergibt, in vedischer Zeit als Schutzpatron für allerlei Diebe und andere Verbrecher gegolten haben und wurde deswegen — wie Kālī-Durgā heutzutage — um Schutz gegen solche Leute angerufen. Und dass er dazu kam, diese Rolle zu spielen, muss dann entweder mit seinem finsteren, dämonischen Wesen im allgemeinen oder mit irgend welcher besonderen Eigenschaft, die ihn und seinesgleichen kennzeichnete, im Zusammenhang stehen. Vielleicht wurden diese Götter, wie Diebe und Verbrecher — dies würde jedenfalls ihrem dämonischen, tückischen Wesen gut entsprechen — als besonders schlau und verschlagen angesehen.

---

[1] Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 575 f.; Crooke, PR. I 63.

[2] Stenzlers Ausgabe p. 47.

[3] *selaga* wird bei BR. durch "Räuber, Wegelagerer" übersetzt. Im Çāñkh. und Āçv. Gr. steht *pāpakṛtaḥ* erklärend zu *selagāḥ*, s. Eggeling SBE. XLIV 367[4].

So ist *dhūrta* — der Listige, Verschlagene(?) — ein geläufiger Beiname Skandas. Im Baudh. Gṛhyapariç. IV 2 geht ein Skandaopfer unter der Benennung Dhūrtabali, und Dhūrtakalpa ist AV. Pariç. 20 das Zeremoniell eines mit Skanda verbundenen Ritus (Skandayāga). In den für diesen vorgeschriebenen Āvāhanaformeln (20. 2) wird der Gott durchgehend als Dhūrta angeredet. Auch Rudra wurde aber Dhūrta genannt, s. MS. I 8. 5 (p. 121, 10) und Kāṭh. S. VI 7 (p. 56, 20) verglichen mit Āp. Çr. VI 11. 3, Hir. Çr. III 18[1].

Die andere, oben angedeutete und in diesem Zusammenhang kurz zu berührende Frage ist Rudras Beziehung zu den Schlangen. Wie wir uns erinnern, sollte beim Çūlagava nach Āçvalāyanas Zeremoniell das Blut und die Eingeweide des Opfertieres im Norden hingelegt und den Schlangen als Gabe zugewiesen werden[2]. Aus dieser Stelle scheint also deutlich hervorzugehen, dass auch das Schlangenvolk in Rudras zahlreichem Dämonengefolge repräsentiert war. Wie wir sehen werden, ist dies auch sicher der Fall gewesen, obgleich die vedischen Texte sonst nichts darüber mitzuteilen haben. — Wir kennen die enge Verbindung Çivas und der Schlangen, wie sie besonders deutlich auf den Bildwerken hervortritt, wo die Schlange der stete Begleiter des Gottes ist. Schlangen sind in seine Haartracht eingewunden, sie umschlingen seine Lenden, seinen Hals, seine Arme und Beine, hängen als Ringe in seinen Ohren, ringeln sich an seinen Füssen u. s. w. Sehr oft ist das Liñga von einer Schlange

---

[1] Sollte auch *vañkum kavim*, von Rudra im RV. I 114. 4 verwendet, ihn als den schlauen, hinterlistigen Gott, der gern krumme Wege geht, bezeichnen? Vgl. Sāyaṇas Auslegung: *vañkum = kuṭilagantāram* und den schlechten Sinn, den Mahīdhara Rudras Benennungen *vañcant*, *parivañcant*, *niceru*, *paricara* im Çatarudriya beilegt (oben S. 24 Anm. 3). — Bei den Griechen war bekanntlich Hermes, selbst ein verschlagener Dieb, der Patron der Diebe. Seine Statue wurde in Gärten und auf Weiden zum Zwecke der Abwehr von Obst- und Viehdieben sowohl als Wölfen aufgestellt, Roscher, Lex. I: 2, Sp. 2372. Die Römer kannten die Unterweltsgöttin Laverna als Beschützerin der Spitzbuben und Betrüger, was aller Wahrscheinlichkeit nach mit ihrer Beziehung zu Finsternis und Nacht eng zusammenhing, vgl. Wissowa bei Roscher a. a. O. II 1 Sp. 1917 f. Auch in Indien war die Nacht die Zeit der Dämonen und Dämonengötter. Vielleicht haben wir also hier eine der Ursachen ihrer Verbindung mit Leuten der erwähnten Kategorie.

[2] S. 116.

umschlungen und heisst dann Nāgeçvara[4]. Als Nāgeçvara hat Çiva einen Tempel in Benares und in der gleichen Eigenschaft wird er an mehreren Schlangenheiligtümern (z. B. Teichen) bei den grossen Festen zusammen mit den Schlangen verehrt (Rivett-Carnac a. a. O. 20 ff.). In der Provinz Mandī in Panjab "there is a close connection between the cult of Çiva and that of the *nāgas*, the latter being his, or Kālī's, favourite servants" (Crooke, Enc. of Rel. and Eth. XI 412 Sp. 2). In der Provinz Nāgpur sind nach Rivett-Carnac (a. a. O. 24) die Verehrer von Çiva als Nāg-bhūṣan, "dem mit Schlangen Geschmückten", besonders unter dem niederen Volk zahlreich. Rikheçvara ist eine andere Benennung Çivas als des Herrn der Schlangen, "a form in which he is represented as surrounded by serpents and crowned with the chaplet of hooded snakes" (Crooke, PR. II 137). "If in ploughing, the share injures or kills a snake, a short ritual is prescribed to appease the lord of the snakes", d. h. Çiva (Crooke, Enc. of Rel. and Eth. XI 415 Sp. 1). In den Heiligtümern Çivas und denjenigen der Devī findet man oft ein Nāgabild nahe verbunden mit dem Gott oder der Göttin oder aufgestellt unter den Gaṇas (Rivett-Carnac a. a. O. 18, Abbildung bei Crooke PR. II 121). Schlangengottheiten werden als Formen von Çiva aufgefasst (Crooke PR. II 126; Enc. of Rel. and Eth. XI 215 Sp. 1).

Offenbar liegt diese intime Verbindung Çivas mit den Schlangen schon in den Epen vor. Er wird als mit Schlangen behängt u. s. w. dargestellt: *vyāladhṛg* (MBh. III 167. 44); *lelihānair mahānāgaiḥ kṛtacīra* (III 173. 43); *nāgamauñjin, nāgakuṇḍalakuṇḍalin, nāgayajñopavītin, nāgacarmottaracchada* (XIII 14. 155); *sarpacīranivāsana* (XIII 17. 65). Als Arjuna und Kṛṣṇa sich auf Çivas Befehl nach einem Nektarsee im Himālaya begeben haben, um dort die Pāçupatawaffe abzuholen, erblicken sie im Wasser zwei grosse Nāgas. Sie verehren den Çiva mit dem Çatarudriya, und die beiden Schlangen verwandeln sich in Çivas Bogen und Pfeil (VII 81. 10 f.).

Dass der Wert des aus dem Āçv. Gṛ. angeführten Beleges für Rudras Beziehung zu den Schlangen durch die hier ange-

[4] S. Rivett-Carnac, The snake symbol in India, JASB. Bd. 48 (1879) p. 17 ff.; Krishna Sastri 79, 103, 125, 151, Fig. 98; Crooke, PR. II 124, Fig.

führten Daten wesentlich erhöht wird, ist offenbar. Ja, hält man an der intimen, in verschiedenen Zügen sich kundgebenden Verwandtschaft des jüngeren vedischen Rudratypus mit Çiva fest, so darf man demselben sogar ausschlaggebende Bedeutung beimessen. Nun steht es indessen mit den Beweisen für eine solche Beziehung wesentlich günstiger, als man von gewissen Seiten her angenommen zu haben scheint[1]. Wir erinnern uns, dass die beiden Hymnen AV. III 26 und 27, die sogenannten *digyukte*, von der Anukramaṇī als dem Rudra gehörig (*raudra*) bezeichnet und in der Gaṇamālā, AV. Pariç. 32 unter dem *raudragaṇa* eingereiht werden (Gaṇamālā 17). Die erste dieser Hymnen enthält, wie wir sahen, eine Beschwörung gegen Dämonen im allgemeinen, während dagegen AV. III 27 unzweifelhaft als ein Schlangenzauber aufzufassen ist. Und ähnlich wie AV. III 27 wird auch AV. XII 1. 46, eine Beschwörungsformel gegen Schlangen und anderes Gewürm, zum *raudragaṇa* gezählt, während AV. VI 56. 2—3, die sich ebenfalls gegen die Schlangen richten, in der Anukramaṇī als *raudryau* bezeichnet werden[2]. Dies kann nichts anderes bedeuten, als dass man die Schlangen in Beziehung zu Rudra setzte. Noch wichtiger ist indessen, dass nach Vait. S. XXIX 10 der Brahman beim Çatarudriyahoma die Opferspenden u. a. mit AV. XII 1. 46 und VI 56. 2—3 (die letztere Hymne ist durchgehends eine Schlangenbeschwörung) begleiten soll. Damit stelle man den schon angeführten Passus MBh. VII 81. 10 f. zusammen, wo es heisst, das Kṛṣṇa und Arjuna beim Anblick der beiden grossen Nāgas das Çatarudriya rezitierten. Auch die Schlangen gehören also unter die vielen

---

[1] Oldenberg, Rel. d. Veda 218 f.: "Es verdient bemerkt zu werden, dass eine Beschreibung dieses Opfers die betreffende Spende (scil. den blutbeschmierten Darminhalt beim Çūlagava) unter Ausdrücken, die unverkennbar Benennungen der Rudrascharen sind, den Schlangen zuweist . . . eine charakteristische aber so viel ich sehe vereinzelt dastehende Deutung der Heerscharen Rudras". Die Sache wird wohl besser so ausgedrückt, dass die Schlangen nach der hier gegebenen Beschreibung sich unter den Heerscharen Rudras befinden. Nichts deutet an, dass sie allein das Gefolge des Gottes ausmachen solten. Im Gegenteil sind die auch von Āçv. wie den anderen Texten vorgeschriebenen Balispenden für Rudras Scharen in den vier Himmelsgegenden als ein Opfer für die ganze Dämonenwelt aufzufassen.

[2] Auch AV. IV 3 gegen Diebe, Schlangen und wilde Tiere ist *raudram* und gehört zum *raudragaṇa*.

Rudras des Çatarudriya[1]. Es muss indessen in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dass Rudra-Çiva auch diesen Zug mit vielen anderen Dämonengottheiten gemeinsam hat. So mit Durgā und anderen Göttinnen ihres Typus (vgl. z. B. KRISHNA SASTRI 194, 197, 202, 212, 213, 216, 224[3]; MBh. IV 6. 13) aber auch mit Gaṇeça (KRISHNA SASTRI 168), Skanda (ibid. 177), und mit seinen dämonischen Scharen (MBh. X 7. 30 f.).

---

[1] Wenn man also im Hir. Gṛ. "dem Rudra, der unter den Schlangen sitzt", Verehrung bezeugt, so ist diese Formel m. E. für Schlangendämonen, Schlangengottheiten berechnet, die damit entweder als Rudras bezeichnet oder gar mit Rudra selbst identifiziert werden. Im letzteren Falle haben wir die Analogie in der modernen Identifizierung Çivas mit verschiedenen Schlangengottheiten.

VII. Rudra als Todesgott.

Wir haben im Vorhergehenden vielfach Gelegenheit gehabt, von Rudras dämonischem, finsterem Charakter zu sprechen, der sich überall in den Texten zu erkennen gibt. Gewisse Züge in seinem Bilde gaben uns indessen, glaube ich, wenn wir sie mit entsprechenden Seiten bei Çiva und den ihm verwandten Göttern und Göttinen des späteren Volksglaubens zusammenstellen, die Möglichkeit, dem eigentlichen Wesen des Gottes beträchtlich näher zu kommen, als es durch das bisher herangezogene Material geschehen ist. Dies gilt besonders von seiner Beziehung zum Tode. Vom Rigveda an und die ganze vedische Literatur hindurch hören wir von Rudras Mordsucht, seinem Töten von Menschen und Tieren, aber fast nur in allgemeinen Wendungen oder in Anspielungen, mit sehr wenigen konkreten Zügen. Wir wollen im folgenden, soweit sich das tun lässt, ein Bild von dem tötenden, vernichtenden Rudra, sagen wir dem Todesgotte Rudra, wie sich die Inder der jüngeren vedischen Periode ihn vorstellten, von seinem Wesen, seinem Treiben, seiner äusseren Gestalt u. s. w., zu gewinnen suchen. Dabei wird sich ergeben, mit welchem Recht und in welchem Sinne wir von Rudra als einem Todesgott sprechen können. Jedenfalls kann er auf diese Benennung mit grösserem Rechte Anspruch erheben als der rigvedische Rudra, da seine Beziehung zum Tode und dessen Greuel aller Wahrscheinlichkeit nach, wie wir sehen werden, viel unmittelbarerer, intimerer, krasserer Art ist als die des erstgenannten. Lassen wir nun die Textbelege selbst reden.

Als Todesgötter bittet man Bhava und Çarva, die Körper nicht zum Futter für die Aastiere — die Hunde, die Schakale, "die Schwarzen" (wohl die Krähen) u. s. w. — zu machen (AV. XI 2. 2). Die Aasfliegen[1] und Aasvögel werden als "deine (Rudras)

[1] Von "schwarzblauen Fliegen — wohl Aasfliegen — die in ungewöhnlicher Weise auftreten" heisst es Kauç. S. 117. 2, sie seien "die grausigen Botinnen des Todes" (*ghorā mṛtyor dūtyaḥ*).

Fliegen und deine Vögel bezeichnet“ (ibid.), und von dem “blutbeschmierten Raubtier mit blutigem Maul“ und dem Geier, der bei den Leichen haust, wird TĀr. IV 28 gesagt, sie seien Boten Yamas und Bhavas[1]. Sie gehören dem Rudra, werden von ihm losgelassen, darum wendet man sich an Rudra und bittet sie weg (AV. XI 2. 2, 11). Wenn sie sich zeigen, bedeutet das Tod und Unglück. Sie sind schlechte, unheimliche Omina, und von Bhava und Çarva heisst es, sie haben die Unglückszeichen (*abhibhā*) unter den Menschen losgelassen, zu Rudra betet man, um von ihnen befreit zu werden (AV. IV 28. 4; XI 2. 11). Dabei muss man bemerken, dass das böse Omen für den primitiven Sinn weit mehr als ein beängstigendes Vorzeichen bedeutet, in viel engerer und lebhafterer Verbindung mit dem Vorbedeuteten selbst steht, als wir uns vorzustellen geneigt sind: es kommt als ein wirklicher Vorbote des drohenden Unheils, als die Verkörperung desselben, die man zu “sühnen“, d. h. unschädlich zu machen, sucht[2]. Wenn ein Raubvogel sich mit Fleisch im Schnabel niederlässt, sagt Kauç. S. 129, muss man mit folgendem Spruche opfern: “Der fürchterliche Vajra[3] gottentsendet oder was Grau-

[1] Wie vertraut die Vorstellung von den Aas- und Raubtieren und deren Treiben auf den Schlachtfeldern und Leichenstätten den Menschen der vedischen Zeit gewesen sein muss, kann man z. B. aus AV. XI 9. 9, 10; 10. 3, 8, 24, 26 sehen.

[2] So nennt man den Schakal als todverkündendes Tier euphemistisch ganz wie Rudra *çiva* (*çivā*), “der gütige“, ja, er wird als der Tod selbst (*mṛtyu*) angeredet, Hir. Gr. I 16. 19. “Nach Südwesten (dem Lande der Toten) gehend stossen die Wohlgesinnten (d. h. die Schakale) fürchterliches Geheul aus, so dass sie meine Seele zittern machen“, sagt Sāvitrī bei ihrer nächtlichen Wanderung mit Satyavant im Walde (Sāv. V 74). — Die genannten unglücksbedeutenden Tiere wurden sicher oft, eben in der Eigenschaft als Boten irgend einer Todesgottheit, als Geisterwesen in Tiergestalt aufgefasst. So opferte man, wie wir gesehen haben, Bali-Spenden an die Krähen, die im indischen Glauben für Seelentiere (Seelen) gelten (s. weiter unten), mit Sprüchen, in denen sie als Boten Yamas (*yamadūta*) bezeichnet wurden (vgl. oben S. 101). Wie der Schakal “Tod“ benannt wurde, so redet man in einem bei Stenzler in seiner Ausgabe des Āçv. Gṛ., Krit. Anm. 47, aufgenommenen Spruch die Krähe (? *vāyasa*) mit den Worten *yamo 'si* an.

[3] RV. X 165, AV. VI 27—29, wo man die gefährlichen Folgen des Besuches einer Taube, einer Eule, eines *çakuna* abwehrt, werden diese als “geflügelte Geschosse“ (*hetiḥ pakṣiṇī*, *hetiḥ patatriṇī*) bezeichnet. Die Benennungen illustrieren die primitive Auffassung vom Omen. — An beiden Stellen werden Eule und Taube als Nirṛtis oder Yamas Boten gedacht.

siges auf unser Haus herabstieg, das ging hinweg durch Opfergabe und Butter . . . dem Rudra, svāhā"; dann opfere er auch mit der Hymne AV. XI 2 (an Rudra-Bhava-Çarva)[1].

Auch im heutigen Glauben treten die dem Rudra wesensgleichen Gottheiten mit Aas- und Raubtieren als Gefolge auf. Über den Hund s. gleich unten. Der Schakal steht in nächster Beziehung zu Durgā, Rudra-Çivas Gemahlin und weiblichem Gegenbilde, wird sogar als eine Verkörperung dieser Göttin aufgefasst und erhält zusammen mit ihr regelmässige Verehrung (Opfergaben), Ward I 122 f., 254. Nach demselben Verfasser ist "the white-headed kite[2] considered as an incarnation of Doorga, and is reverenced by the Hindoos, who bow to it whenever it passes them" (ibid. 259), vgl. den Namen dieses Vogels Çañkara-Cilla. Cāmuṇḍā, eine der widerlichsten Göttinnen des Durgā-Typus[3], hat den Weih als Bannertier, Krishna Sastri, ibid. Der vollkommen wesensgleichen Kālī (Mahākālī) dient die Eule als "vehicle" a. a. O. 197, vgl. Fergusson and Burgess, Cave Temples of India 436. Eine in dem Çaivāgama

[1] Auch andere unglücksverkündende Omina rühren von Rudra her. Wenn z. B. die Kühe Menschen kalben, oder Büffel, Ziegen, Pferde, Kamele, oder wenn Missgeburten mit zu wenig oder zu viel Gliedern geboren werden u. s. w., kommen diese Unglückszeichen von Rudra und werden durch Opfer an ihn entsühnt (s. Weber, Omina und Portenta 341). Wenn das Tier beim Hintreiben zum Opferpfosten irgend eine ominöse Handlung ausführt, muss dies durch drei Butterspenden gesühnt werden, wobei man die zweite und dritte Spende mit folgenden Sprüchen begleitet: "Weil du aus Furcht geblökt — gezittert — dich zur Flucht gewandt hast etc. (der Spruch wird nach den Umständen variiert), dadurch nimm von uns weg allen Grund zur Furcht; verschone alle Geschöpfe, Verehrung dem gnädigen Rudra, svāhā" und "Dem, der dies getan, sei Verehrung, ihm svāhā". Bei beiden Spenden sagt der Yajamāna: "Dem gnädigen Rudra dies svāhā!" (Schwab, Tieropfer 76). Rudra wird auch als der Entsender schlechter Träume gedacht. So schreibt das Rigvidhāna (I 23. 7 f.) nach einem bösen Traum das Rezitieren des Rudra-Hymnus RV. I 114 vor. Ähnliches glaubt man auch heutzutage betreffs gewisser dämonischer Gottheiten. Das ist z. B. bei der Göttin Lalitā der Fall, Crooke, PR. I 119.

[2] "Eagle of Coromandel", gewöhnlich Brāhmaṇa-Weihe genannt. Nach Encyclopædia Britannica, Bd. XV 839[4] "the Brahminy kite of India (Haliastur Indus) seems to be rather a fishing eagle".

[3] Sie ist "black and fearful with protruding teeth, long tongue, erect hair, emaciated body, sunken red eyes, and a withered belly. She rides on a corpse, wears a garland of skulls, and has jewels of serpents", Krishna Sastri 194.

beschriebene Form, der Durgā, Caṇḍakhaṇḍā, hat den Weih als Reittier, Krishna Sastri a. a. O.

In Rudras Gefolge begegnet man auch dem Hunde. "Rudras heulenden Hunden mit den grossen Mäulern habe ich diese Verehrung gebracht"[1], heisst es AV. XI 2. 30, vgl. vv. 2, 11, und nach Mahīdhara zu VS. XVI 28 sind die Hunde, denen dort (d. h. im Çatarudriya) Verehrung bezeugt wird (*namaḥ çvabhyaḥ çvapatibhyaç ca vo namaḥ*), als übernatürliche Wesen aufzufassen, die zu der Gefolgschaft Rudras gehören. Die genannten *çvapati's* seien nämlich Begleiter und Diener des in Kirātagestalt auftretenden Rudra (*kirātaveṣasya rudrasyānucarāḥ, çvapālakāḥ*). Auch in dem jetzt erwähnten Zuge berührt sich Rudra aufs engste mit jener Klasse nachvedischer Götter und Göttinnen, für welche Çiva und Durgā als Typen dienen können und deren Grundwesen wir im folgenden etwas näher betrachten wollen: es sind gespenstige, wilde, grausige, in unverkennbarster Beziehung zum Totenreich stehende Wesen, die in der indischen Volksreligion eine ausserordentliche Rolle gespielt haben und deren Gestalten in der nachvedischen Literatur wie auf den Bildwerken und im heutigen Volksglauben sehr deutlich hervortreten.

Im Aberglauben der Inder wie der europäischen Völker gilt der Hund als ein unheimliches, gespenstiges, mit finsteren Mächten und insbesondere auch mit dem Totenreich in Verbindung stehendes Tier. Dass er dazu kam, diese Rolle zu spielen, lässt sich aus gewissen Charakterzügen erklären, die ihm — und besonders den orientalischen, oft herrenlosen, verhungerten und halbwilden Hunden — eigen sind und ihn auf dieselbe Linie mit Schakalen und Wölfen stellen, welche ihm ja auch biologisch und dem Aussehen nach sehr nahe stehen: aus seiner Eigenschaft als blutgieriges, blutleckendes[2], Leichen, Aas[3] und anderen Unrat fressendes und daher auf Leichenstätten, Kehrichtshaufen und ähnlichen Plätzen hausendes Tier, aus seinem nächtlichen Herumstreifen, seinem unheimlichen Heulen u. s. w.[4] Er galt

[1] Ich lasse das dunkle Wort *asaṃsūktagila* fort.

[2] Vgl. Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 575 f.

[3] Vgl. AV. XI 2. 2, oben.

[4] Alles dies ist auch seit ältester Zeit in indischer Vorstellung Kennzeichen der Dämonen.

deshalb als ein unreines, hässliches, ominöses und gefährliches Tier, dem gegenüber man eine Menge Vorsichtsmassregeln beobachten musste[1]. Er ist unrein (*amedhya*), seine Nähe verunreinigt die heiligen Feuer (Çat. Br. XII 4. 1, 4). MS. III 14. 21 wird der schwarze Hund, nebst der Hyäne und dem langohrigen Esel, den Rakṣas als Opfertier zugewiesen. Die Vedarezitation muss bei Hundegebell, Eselschrei, Wolfs- und Schakalgeheul und Eulengeschrei abgebrochen werden (Āp. DhS. I 10. 17, Pār. Gṛ. II 11. 6, vgl. Çāñkh. Gṛ. IV 7. 33). Der Snātaka darf einen Hund (einen "schwarzen Vogel", eine Frau, einen Çūdra, einen Leichnam) nicht ansehen oder anreden (Pār. Gṛ. II 8. 3). Speise, welche ein Hund angesehen oder beleckt hat, wird den Rakṣas geschenkt (Hopkins, Ep. Myth. 46). Der Hund nebst der Frau, dem Çūdra, dem schwarzen Vogel sind Unwahrheit (*anṛtam*, im Gegensatz zum *satyam* — Çat. Br. XIV 1. 1, 31). Wenn ein schwarzer Vogel das *pṛṣadājya* (Spende aus Butter und saurer Milch, hier beim Somaopfer) berührt, so bedeudet das, dass die Sklaven des Opferers dem Tode anheimgefallen sind, wenn ein Hund an dasselbe kommt, dass seine Tiere (*catuṣpādaḥ*) dem Tode entgegengehen (TS. III 2. 6, 2)[2]. Bei dem *çabalīhoma* genannten Orakel ruft man in früher Morgenstunde, um Antwort zu bekommen. Wenn dann ein Hund (oder Esel) antwortet, wird das als ein unglückverkündendes Omen gedeutet[3]. Man kannte auch Geister und Dämonen in Hundegestalt, RV. VII 104. 22, AV. IV 37. 11. In ein paar Gṛhyasūtren (Hir. Gṛ. II 7. 1, Āp. Gṛ. VII 18. 1, Pār. Gṛ. I 16. 24) wird von einem solchen Dämon gesprochen (*çvagraha*), welcher Kinder angreift und Krankheitserscheinungen hervor-

---

[1] Ich beschränke mich im folgenden hauptsächlich auf Indien, nur mit einzelnen Hinweisen auf entsprechende Vorstellungen unter andern Völkern. Im übrigen wird vor allem auf Roschers inhaltsreiche und instruktive Untersuchung über diesen Gegenstand in den Abh. d. K. sächs. Ak. d. Wiss. 1897 ("Das von der 'Kynanthropie' handelnde Fragment des Marcellus von Side". Abt. II) verwiesen.

[2] Spielen nicht diese Tiere hier die Rolle von Yamas resp. Rudras Boten? Die Krähe ("der schwarze Vogel", wie der Ausdruck in allen den obigen Beispielen läutet) haben wir in dieser Eigenschaft schon auftreten sehen, und Rudra ist einerseits mit dem Hunde und andrerseits auch mit den Tieren überhaupt aufs engste verbunden.

[3] Hillebrandt, Rituallit. 148.

ruft[1]. — Dieselbe Rolle wie in der vedischen Vorstellung spielt der Hund auch im heutigen Volksglauben, s. CROOKE, PR. II 218 ff. Er ist ein unreines Tier. In Benares hat er in keinen anderen Tempel Einlass als in den des Bhairon, SHERRING, Sacred City, bei CROOKE a. a. O. 218. Wenn ein Hund an ein Götterbild kommt, ist dessen Göttlichkeit vernichtet, und die Konsekration (die Beseelung des Bildes) muss wiederholt werden, WARD II 13. Wilde Hunde sind gespenstige, gefürchtete Tiere, TEMPLE, Panjab Notes and Queries I 11.

Das gespenstige, dämonische Wesen des Hundes war es nun auch, welches ihn in nächste Verbindung mit ähnlichen Göttern — als ihr Begleiter, Diener, Bote — brachte. Schon im RV. hören wir von den beiden Hunden des Todesgottes Yama, "den breitnasigen, seelenfressenden (*asutṛpau*), Yamas Boten, die unter den Leuten umhergehen", RV. X 14. 10—12, vgl. AV. VIII 1. 9[2]. Sāyaṇa kommentiert *asutṛpau*: *parakīyān prāṇān svīkṛtya tais tṛpyantau.* Er geht bei dieser Deutung sicher von zu seiner Zeit noch lebendigen Anschauungen aus, und wird dabei das richtige getroffen haben, vgl. das Folgende. Ich kan SCHERMAN (Visionsliteratur 127 ff.) nicht beistimmen, wenn er glaubt, dass die zwei Yamaboten v. 12 von den zwei Hunden Yamas vv. 10—11 zu trennen und nicht als Hunde sondern als (menschlich gestaltete) Diener des Gottes aufzufassen seien. Wie man sich die Discrepanz erklären soll, die zwischen ihren verschiedenen Funktionen vorliegt — sie sind nämlich in den vv. 10—11 Wächter der Wohnung Yamas oder des Weges nach derselben (vgl. AV. VIII 1. 9) und scheinen wenigstens im v. 11 als freundliche Wesen vorgestellt zu sein — habe ich im folgenden zu zeigen gesucht. SCHERMAN motiviert seine Auffassung auch damit "dass von Todesboten, die als Hunde unter den Menschen umherlaufen, unsere Quellen sonst nichts vermelden". Wir haben indessen gesehen, wie

---

[1] Vom Kranken sagt man, er sei vom Hundsdämon besessen (*çvagraha-gṛhīta*) oder vom Piçāca-Hunde gebissen (*piçācaçunā daṣṭaḥ*), Haradatta zu Āp. Gṛ. — Über Totengottheiten, Totengeister, Vampyre, Krankheitsdämonen u. s. w. in Hunde- oder Wolfsgestalt unter den europäischen Völkern vgl. ROSCHER a. a. O. Auf germanischem sowie auf griechischem Gebiete wurden besonders grosse schwarze Hunde mit "feurigen" Augen als Verkörperungen ruheloser Totengeister (als Seelen böser oder unglücklich gestorbener Menschen) angesehen.

[2] An der ersteren Stelle werden sie als scheckig (*çabala*), an der letzteren als schwarz (*çyāma*) bezw. scheckig beschrieben.

geläufig zur vedischen Zeit die Vorstellung von gewissen Tieren als Boten der Todesgötter gewesen sein muss, und in einem oben aus der TS. angeführten Beleg wird der Hund in seiner Eigenschaft als Todesbringer höchst wahrscheinlich als Rudras Bote gedacht (vgl. S. 258 Anm. 2).

Zu den Schrecknissen der Hölle, wie sie im Buddhismus und in den Epen und Purāṇas vorgestellt werden, gehören auch der Höllenhund oder die Höllenhunde, welche die Verdammten auffressen[1]. Die untreue Ehefrau im Petavatthu II 12, die nach dem Tode eine Petī wurde, schwört sich mit den Worten: "mich soll der Hund ohne Ohren Glied für Glied fressen" (= hol mich der Teufel) von ihrem Vergehen frei. Dieser Höllenhund wird in der Rahmenerzählung des erwähnten Werkes als schwarz, so gross wie ein Elephantenkalb, von furchtbarer Gestalt, mit langen, scharfen Zähnen, struppigen Haaren u. s. w. beschrieben[2]. Das MBh. (XII 321. 29) kennt Hunde von schreckenerregender Gestalt (*çvāno bhīṣaṇakāyāḥ*), die nebst Krähen, Geiern und anderen Untieren den Sünder in der Unterwelt angreifen. Im v. 43 sind es Wölfe, die dieselbe Rolle spielen. Zieht man Yamas finsteren, diabolischen Charakter in der nachvedischen Zeit in Betracht, der ihn ja zum Herrscher der Hölle machte[3], so versteht man, dass auch diese Hunde in nächster Beziehung zu ihm gedacht wurden[4].

In den hier besprochenen Vorstellungskreis gehören m. E. sicher auch die bekannten Stellen RV. X 95. 14 ff., wo der Sänger den Purūravas sagen lässt: "Dann wird er (Purūravas) in dem Schosse der Nirṛti liegen, dann mögen ihn reissende Wölfe fressen" und Urvaçī ihm antwortet: "Purūravas, du darfst nicht sterben, du darfst nicht hinabstürzen, nicht sollen dich die grimmigen Wölfe fressen", und RV. II 29. 6, wo ein Sänger die Götter anruft, sie mögen ihn vor dem Tode des Wolfes und vor dem Fall in die Grube retten. Man hat dann an beiden Stellen

---

[1] Hopkins, Ep. Myth. 110, Scherman, a. a. O. 37, Stede, Petavatthu 38.

[2] Stede, ibidem.

[3] Ich verweise auf die genannten Verfasser in ihren angeführten Arbeiten (bei Hopkins pp. 107 ff.: "Yama").

[4] Scherman a. a. O. 37[1] vermutet unter *sabala* im Mārkaṇḍ. Purāṇa XII 27 — der Ausdruck bezeichnet die in einer der Höllen, dem s. g. Schwertblätterwald, die Verdammten zerreissenden Hunde — eine (nicht allein dastehende) schlechte Schreibart für *çabala*, das bekannte Beiwort des einen Yama-Hundes.

entweder an eine Hölle oder an ein schreckenvolles unterirdisches Totenreich zu denken (vgl. Scherman a. a. O. 124 ff. und die dort zitierten Verfasser). Darauf deutet denn auch der Umstand, dass die Wölfe in Verbindung mit "der Grube" (*karta*) und mit Nirṛtis Schoss genannt werden. Der Ausdruck "die Grube" (der Abgrund; vgl. dasselbe Wort RV. I 121. 13; IX 73. 8—9) für die Unterwelt braucht keine besonderen Kommentare. Eine analoge Bezeichnung für denselben Begriff ist *vavra, vavrā anantāḥ*, RV. VII 104. 3, 17 (Oldenberg, Rel. d. Veda 538 f.). Und dass Nirṛti als eine Todes- und Unterweltsgöttin gedacht wurde, kann kaum bezweifelt werden. So scheint im RV. VII 58. 1 "der balkenlose Raum der Nirṛti" den äussersten Gegensatz zum Himmel zu bezeichnen (Scherman a. a. O. 125). Man vergleiche TS. V 2. 4, 4, wo die Welt der N. (*nirṛtiloka*) der Welt der Götter (*devaloka*) entgegengestellt wird. In einem beim Agnicayana verwendeten Nirṛtigebet wird von ihr gesagt: "Die Leute kennen dich als die Erde" (TS. IV 2. 5 i; VS. XII 64; Kāṭh. S. XVI 12, p. 234, 6), und in derselben Weise scheint sie in einem im Çrāddhazeremoniell der Kaṭhas zur Verwendung kommenden Spruch aufgefasst zu sein (Caland, Altind. Ahnencult 72[4]). Ein Rind, das in einer Grube verunglückt war, wurde, wie wir sahen, als der Nirṛti anheimgefallen betrachtet (oben S. 33). (Selbstentstandene) Gruben und Spalten im Erdboden (*pradara, çvabhrapradara*) wurden nämlich als der Nirṛti gehörend, von ihr besetzt (*nirṛtigṛhīta*) aufgefasst; solche Plätze waren Nirṛtis Wohnsitz (*āyatana*), und dort brachte man ihr Opfer dar (TS. V 2. 4, 3; Çat. Br. VII 2. 1, 8; V 2. 3, 2 f.). Beim Agnicayana sind die ihr gehörenden Backsteine schwarz, "denn schwarz (*kṛṣṇā*) fürwahr ist Nirṛti" (Çat. Br. VII 2. 1, 7; schwarz ihr *rūpa*, TS. V 2. 4, 2). Dies passt wohl zu einer Unterweltsgöttin. Ihre Himmelsgegend ist Südwesten, *iyaṃ dik* (TS. V 2. 4, 2 f.; Çat. Br. VII 2. 1, 8; Süden ibid. V 2. 3, 2) das Land des Todes und der Toten. Gegen Nirṛtis Himmelsgegend gehen bedeutet Mān. DhÇ. XI 105 dasselbe wie sich nach dem Lande des Todes begeben. Wenn sie die Menschen mit ihrem eisernen Bande verstrickt, so ist das nichts anderes als der Tod (TS. IV 2. 5 g f.; Çat. Br. VII 2. 1, 10). Als Todesgöttin ist sie wie Yama mit Schlinge bewaffnet (TS. V 2. 4, 3; Çat. Br. VII 2. 1, 15). Man verbindet sie eng mit Yama (TS. IV 2. 5 g; Çat. Br. VII 2. 1, 10). Wahrscheinlich steckt

hinter Nirṛti irgend eine der späteren Volksgöttinnen (ähnlich Weber und Jacobi, vgl. Jacobi in der Enc. of Rel. and Eth. II 813 Sp. 1), so ist Nidrā Kālarūpiṇī, die Hariv. 3236 ff. (Muir, OST. IV 369) mit Vindhyavāsinī (vgl. oben S. 249) identifiziert wird, eine Göttin der Unterwelt. Über Durgā-Kālī s. weiter unten. Endlich erfahren wir auch, dass Narakadevatā, "die Gottheit der Hölle", eine Bezeichnung von Nirṛti ist (nach der Çabdaratnāvalī bei BR.) — vgl. Yama als Todesgott und Beherrscher der Hölle! Wir haben also die oben besprochenen Wölfe als ein Analogon zu den Höllenhunden (dem Höllenhund) und Wölfen der später belegten Vorstellung von der unteren Welt wie auch zu Yamas breitnasigen, seelenfressenden Hunden im RV. und AV. aufzufassen (vgl. auch die oben hervorgehobene Übereinstimmung der Farbe bei Yamas Hunden und den Hunden des Schwertblätterwaldes), und alles gehört von Haus aus zu dem primitiven, weitverbreiteten Glauben an einen finstern, grauenvollen Hades der Toten. Wie schon oben berührt wurde, zeigen indessen Yamas Hunde ein Doppelgesicht, indem sie auch in einer freundlicheren Gestalt, als Wächter seiner himmlischen Wohnung, erscheinen. Meines Erachtens kann kein Zweifel darüber bestehen, dass wir hier dieselbe mythologische Bildung in einer späteren Entwicklungsphase vor uns haben. Der Widerspruch erklärt sich also aus dem unausgeglichenen Nebeneinander von Anschauungen, die verschiedenen Zeiten (Kulturschichten) angehören. Die seelenfressenden Hunde Yamas, wie andere Totentiere auch als die Boten dieses Gottes aufgefasst, die er unter die Menschen aussendet, vertreten die älteren, im Volke noch lebendigen, rohen Vorstellungen vom Totenreich und erhielten, nachdem aus diesem Totenreich eine Hölle geworden war, ihren Platz in dieser. Als aber in der Anschauung gewisser Kreise die finstere Unterwelt durch ein himmlisches Elysium ersetzt wurde, änderte sich auch das Wesen der Yama-Hunde, die wie Yama ihre Wohnung in diesem Paradiese erhielten, und sie wurden jetzt zu friedlichen Türhütern o. dgl., deren Funktion uns die Quellen indessen nicht näher erkennen lassen. Wenn sie im RV. X 14. 10 nicht unbedingt als freundliche Wesen aufgefasst zu sein scheinen ("eile auf gutem Wege der Saramā Kindern, den beiden Hunden, vorbei" — *atidrava*, wohl = entrinne ihnen, vgl. AV. VIII 1. 9), so ist dies als Reminiszenz ihrer einstigen umheimlichen Natur

aufzufassen. Eine enge entwicklungsgeschichtliche Parallele zu den Yama-Hunden in Indien haben wir im griechischen Kerberos. Dieser war vom Anfang an nichts anderes als ein leichenfressendes, "seelenfressendes" — auch der letztgenannte Begriff findet sich bei den Griechen wie bei den Indern — Ungeheuer der Erdtiefe. Bei der Milderung der älteren barbarischen Hadesanschauung wurde aus Kerberos ein Türwächter, der sogar die Ohren vor dem Ankömmling freundlich senkt, s. Dieterich, Nekyia 49 ff. — Für den Höllenhund in germanischer Mythologie, vgl. Güntert, Kalypso 40 ff., 55 ff.

Im späteren Volksglauben erscheint der Hund als Begleiter jener gespenstigen, grausigen Götter und Göttinnen, die Çiva und Durgā in ihrer schreckerregendsten Gestalt vertreten — offenbar, gleich den Aasvögeln, in seiner Eigenschaft als Totentier, wie wir aus einigen Beispielen sehen werden[1]. Ein solcher Gott ist Bhairon (vgl. oben S. 217). "In modern times", sagt Crooke (PR. II 219), "dog-worship appears specially in connection with the cultus of Bhairon". Bhairon wird mit Bhairava, einer der fürchterlichsten Formen Çivas[2], identifiziert. Man bildet ihn schwarz, mit grinsenden Zähnen, einer Halskette aus Totenschädeln, einer Schale mit Blut in der Hand u. s. w. ab. Wenn er nachts umherzieht, reitet er auf einem schwarzen Pferde, von einem Hund begleitet. "All through Upper India the favourite method of conciliating Bhairon is to feed a black dog until he is surfeited"[3]. Aber auch Bhairava[4] selbst ist auf

[1] Man vergleiche die Wölfe und Raaben Odins und die Hunde im Gefolge Hekates und anderer griechischer Todesgöttinnen (Roscher, a. a. O. 30 ff.; 42 ff.).

[2] Vgl. gleich unten.

[3] Crooke a. a. O. I 107; II 219 ff. Abbildung II 218. Hier hat Bhairon einen Menschenkopf in einer seiner vier Hände hängen.

[4] Es liegt, so weit ich sehen kann, gar kein Grund dazu vor, Bhairava als einen besonderen Gott von Çiva loszutrennen. Die Bezeichnung scheint zwar nicht in den Epen vorhanden zu sein, aber das Wort ist ja eigentlich kein Eigenname, sondern ein Adjektiv, grausig, das auch der Durgā, der Nirṛti und anderen Gottheiten als Attribut gegeben wird (BR.). Nach Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 85, ist Bhairava oder Bhīma in den Purāṇas eine der acht Hauptformen Çivas: Rudra, Bhairava (oder Bhīma), Ugra, Īçvara (oder Īçāna oder Īça), Mahādeva (oder Maheçvara), Çarva (Sarva) und Bhava, und soll wohl in ähnlicher Weise wie die übrigen aufgefasst werden, die nur Namen eines und desselben Gottes sind. Tatsächlich steht Bhairava dem epischen Çiva in seiner primitivsten Form so nahe wie nur möglich.

das engste mit dem Hunde verbunden, er ist *çvāçva*, reitet auf einem Hunde[1]. "In the illustration (vom Kālabhairava) from Durgi" (Fig. 98), sagt Krishna Sastri a. a. O. 151, "the dog which is his vehicle is seen biting a human head held by the left lower hand of the image". Im Dāç Avatāra-Tempel in Ellorā findet man nach Burgess[2] eine Abbildung von "Kālī or Bhavānī (Durgā), fourarmed, with sword, triśūla, bowl, and a piece of flesh at which a dog snatches". Und in einem zum Kailāsakomplexe gehörenden Höhlentempel findet sich nach demselben Gewährsmann[3] eine Darstellung von "Kāl, a grinning skeleton with cobra girdle and necklace, seated on two dying men[4] — a wolf gnawing the leg of one, — while behind him is Kālī, and another skeleton companion". An der Hinterwand desselben Tempels sieht man "a female, with a child, sitting on a wolf"; — wir haben wohl hier eine Gottheit von gleichem Wesen wie die schon genannten. Im MBh. VI 23. 8 wird sogar Durgā selbst als *kokamukhā*, "die ein Wolfsgesicht hat", bezeichnet. Was das bedeutet, braucht nach dem Obigen keiner näheren Erklärung[5]. — Zu Çaṅkaras Zeit gab es nach dem Çaṅkaravijaya Kap. 29 eine Sekte, welche den Mallāri, eine Inkarnation von Çiva, als "Herrn von Hunden" verehrte[6]. Der "Hill Bhūt" Airi wird, wie wir sahen (oben S. 216 f.), von einer Koppel Hunde begleitet, die den einsamen Wanderer angreifen und ihn in Stücke reissen.

[1] BR. unter dem Worte; Dowson, A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history, and literature unter "Bhairava"; Krishna Sastri, 151. Nach Dowson ist Bhairava als Ruru sogar selbst Hund (vgl. auch BR. unter diesem Worte).

[2] Fergusson and Burgess, Cave Temples of India 436.

[3] a. a. O. 457.

[4] Eine Todesgottheit also, die jedenfalls Çiva sehr nahe steht. Auch Çiva und seine weiblichen Gegenbilder werden auf Leichen reitend dargestellt. Ein Knochenmann tritt oft im Gefolge Çivas auf. In der Beschreibung von Rudras dämonischen Begleitern MBh. X 7. 1 ff. werden auch solche genannt, die ohne Fleisch (*nirmāṃsa*) sind (v. 21).

[5] In dieser Gestalt zerfleischt sie die Asuras nach dem Kommentator. Hekate wurde als hundegestaltig gedacht, Roscher, a. a. O. 42 f. Eine mit Durgā verwandte Göttin, Çivadūtī, ist schakalköpfig (Krishna Sastri 216). Wie wir sahen, tritt auch Durgā als Schakal auf. — Wahrscheinlich hat man auch in der auf dem Wolfe reitenden Göttin (oben) die Durgā zu sehen, denn diese erscheint oft auf den Bildwerken mit einem Kind (Skanda-Kumāra) auf dem Schosse.

[6] Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 266 und Anm., vgl. auch Crooke, a. a. O. II 219 f.

Man kann wohl nach allem dem Angeführten kaum mehr im Zweifel darüber sein, dass auch dem Sänger im AV. XI 2, wenn er den Hunden Rudras seine Verehrung bezeugte, dieselben düsteren Schreckbilder vorschwebten, die die Vorstellung einer späteren Zeit von Çiva und verwandten Göttern kennzeichnen. Derselbe grausige Realismus steckt auch, wie wir sehen werden, in Rudras Beziehung zu den Aastieren und Aasfliegen. Hier geht aber allem Anschein nach, das mag schon jetzt hervorgehoben werden, eine Grenze zwischen dem RV. und der späteren Literatur. Zwar tritt Rudra als schreckerregender Todesgott schon im RV. hervor, wo man ihm überall eine grimmige Mordsucht gegen Menschen und Tiere zuschreibt. Doch unterscheidet er sich, wenn uns die betreffende Quelle in diesem Punkte recht führt, nicht unwesentlich von den Gestalten, mit denen wir uns zuletzt beschäftigt haben. Während der rigvedische Rudra aus weiter Ferne den Tod über seine Opfer entsendet und sonst mit diesen sich nicht zu befassen scheint, und während man hier im Äusseren des Gottes keine seinem unheimlichen Handwerk entsprechenden scheusslichen und abstossenden Züge bemerkt, so dass man seiner Gestalt trotz dem primitiven Grundwesen des Gottes eine gewisse Verfeinerung nicht absprechen kann, trägt das Bild Çivas — ich denke dabei natürlich an die volkstümliche Gestalt des Gottes, wie sie sich in der nachvedischen Literatur deutlich abzeichnet und wie sie die Bildwerke ergänzen — durch und durch das Gepräge roher, brutaler Primitivität. Burgess gibt folgende Beschreibung von einer der Çiva-Skulpturen des Dāç Avatāra-Tempels in Ellorā[1]: “Beginning on the north side with the Śaiva sculptures — the first from the door is Bhairava or Mahādeva in his terrible form; and a more vivid picture of the terrific, a very diseased imagination only could embody. The gigantic figure lounges forward holding up his elephant-hide, with necklace of skulls (*muṇḍmālā*) depending below his loins; round him a cobra is knotted; his open mouth showing large teeth, while with his *triśūla* he has transfixed one victim, who, writhing on its prongs, seems to supplicate pity from the pitiless; while he holds another by the heels with one of his left hands, rising the *damru* as if to rattle it in joy,

[1] a. a. O. 436.

while he catches the blood with which to quench his demon thirst. To add to the elements of horror, Kālī, gaunt and grim, stretches her skeleton length below, with huge mouth, bushy hair, and sunken eyeballs, having a crooked knife in her right hand, and reaching out the other with a bowl, as if eager to share in the gore of the victim . . ." In derselben Weise sieht man ihn dargestellt in Elephanta und Karusā[1]. An der vorigen Stelle hält er in einer seiner Hände ein Menschenkind, das er mit seinem Spiesse durchbohrt, eine Schale sammelt das Blut auf, und in einer anderen seiner Hände hängt ein zweites Opfer bei den Füssen. Oben sahen wir Çiva mit einem abgeschittenen Menschenkopf und Durgā mit einem Stück rohen Fleisches in der Hand abgebildet. Die letztgenannte Göttin, bei welcher dieses barbarisch wilde, rohe Wesen wenn möglich noch unverhüllter zum Vorschein kommt, tritt in einer Darstellung mit einer Halskette von Menschenhäuptern und einem Gürtel von Menschenarmen behängt auf. In der oberen linken Hand hält sie das abgehauene Haupt ihres dämonischen Gegners bei den Haaren. Das herabströmende Blut sammelt sie in eine Schale auf, offenbar um dasselbe zu trinken[2]. Sie wird auch abgebildet auf einem Leichnam reitend, mit Leichenteilen ("a garland of trunks") geschmückt, Leichen tragend u. s. w.[3] In der Sage von ihrem Kampf gegen Çumbha und Niçumbha und deren dämonisches Heer lässt man sie nach geendetem Gemetzel sich auf dem Schlachtfelde niederlassen und von den Leichen schmausen[4]. Çiva selbst erscheint auf den Darstellungen — als Aghoramūrti

[1] Fergusson and Burgess a. a. O. 472; Burgess, Arch. Survey of W. India, Band III p. 18.

[2] Abbildung bei Martin, The Gods of India 189.

[3] Krishna Sastri, a. a. O. 198. Ward I 147. Die oben hervorgehobenen Charakteristika sind noch heutzutage für eine ganze Menge Göttinnen des Durgā-Typus kennzeichnend, ich verweise vor allem auf Krishna Sastri a. a. O. 184 ff. Sie werden dargestellt blutbesudelt, Blut aus einem Schädel trinkend u. s. w. Die Göttin Kālarātrī trägt einen abgehauenen Menschenkopf in der Hand, Cāmuṇḍā reitet auf einem Leichnam, Ugratārā trägt einen Leichnam über dem Haupt, Svasthāveçinī haust unter Leichen, einige von den Yoginīs (dämonischen Göttinnen) leben von Leichen. — Überhaupt haben die weiblichen Gottheiten viel mehr von ihrer primitiven Ursprünglichkeit bewahrt als die männlichen Götter derselben Klasse.

[4] Bhāgavata Purāṇa, z. B. Ward I 123 ff. Der Mythus ist bekannt auch im Hariv., Muir, OST. IV 369.

— "feasting on corpses in the company of Bhūtas, Pretas and Pisāchas in the burning ground, which is his usual dwelling-place"[1].

Dasselbe grausige Bild von Çiva — wie von seiner Gemahlin — begegnet uns auch in den Epen. Er ist ein fürchterlicher Schlächter. Açvatthāman, der bei Nacht im Lager der Pāṇḍuiden wütend rechts und links mordet, wird mit Rudra verglichen, wenn jener lebende Wesen vernichtet (MBh. X 8. 129). Das leichenbestreute Schlachtfeld sieht wie Rudras Spielplatz (*ākrīḍa*) aus (z. B. MBh. XI 16. 13; VII 146. 28; Rām. Gorr. VI 73. 37 f.)[2]. Er ist ebenso versessen auf rohes Fleisch wie auf gekochte Speise (*pakvānnamāṃsalubdha*[3], MBh. XII 284. 97) und wird ein Fresser von Fleisch, Blut und Mark (*māṃsaçoṇitamajjāda*) genannt (MBh. XIII 161. 7)[4]. In dieser seiner Natur hat man auch den Grund dazu zu sehen, dass er so gern auf den Leichenäckern haust[5], vgl. den Komm. zu MBh. XII 284. 97, oben. Im MBh. XIII 141. 13 ff. wird er von seiner Gemahlin befragt, wie er, der so viele schönen Wohnungen in seinem Himmel habe, Vergnügen daran finden könne, auf Begräbnisplätzen zu verweilen (*çmaçāne ramase katham*). Diese seien voll von Haaren, Knochen, Todenschädeln und Fleisch, besudelt von Blut und Fett, wimmeln von Geiern und Schaka-

---

[1] Krishna Sastri, a. a. O. 148.

[2] Bei dem oben genannten, von Açvatthāman veranstalteten Gemetzel sehen die dem Tode anheimgefallenen Pāṇḍuiden die Göttin Kālī, wie sie in Gestalt einer Frau, finster, mit rotem Munde (wohl blutigem: so bei vielen ihrer Schwestern heutzutage), roten Augen, rotbekränzt und rotgeschminkt und ein einziges rotes Kleid tragend — rot war für indische Auffassung die Farbe des Schreckens und Todes, vgl. unten — ihre Opfer von Menschen, Pferden, Elephanten von dem Schlachtfelde mit sich fortschleppt, MBh. X 8. 69 ff. "Der Kālī überantworten" (*nivedayati*) ist gleichbedeutend mit töten, ibid. v. 84. Vgl. oben S. 248.

[3] Komm. *pakvaṃ yajñe āmam apakvaṃ çmaçāne ubhayavidhamāṃsalubdhāya.* Ibid. v. 105 heisst er *garbhamāṃsasṛgāla*, Komm. *garbhamāṃsaṃ hṛdayajihvāvakṣa ādyavadānagataṃ māṃsaṃ tatra sṛgālaval lubdhāya.*

[4] Nachdem er eben vorher ein ganzes Kapitel hindurch als höchster Gott (allbeherrschend, allumfassend) erhoben worden ist. Man sieht, wie tief die primitiv-barbarischen Züge in seinem Wesen wurzeln.

[5] Z. B. MBh. XIII 141. 13 ff. (s. gleich unten); Rām. Gorr. III 31. 10; Bhāg. Pur. IV 2. 8 ff. (Muir, OST. IV 318). Er ist *çmaçānavāsin* (MBh. X 7. 4), *çmaçānagṛhasevaka* (ibid. XII 341. 20); *çmaçānabhāj* (XIII 17. 87).

len und widerhallen von dem Geheule der letztgenannten. Çiva erwidert, die Leichenstätte sei der reinste (*medhya*) Platz, den er kenne, darum gefälle es ihm dort besser als irgendwo. Ausserdem hätten die Scharen von gespenstigen Wesen (*bhūta*), die sich in seinem Gefolge befänden, ihre Lust an solchen Plätzen, und er wolle sich nirgendwo aufhalten, wo er nicht jene bei sich haben könne. Der Leichenacker scheine ihm heilig und himmlisch. Es braucht nach dem Angeführten nicht hervorgehoben zu werden, dass Çivas Ausrüstung mit Totenschädeln[1] (Totenschädelkranz, Totenschädel im Haarwulst, Totenschädel als Trinkschale), Menschenknochen — oder einem ganzen Gerippe —, Leichenverbrennungsasche etc.[2] (Bhāg. Pur. a. a. O.; s. weiter Krishna Sastri unter Çiva) und Durgās Schmuck von Leichenteilen nicht symbolisch (vernichtendes Wesen ausdrückend) sondern sehr realistisch zu deuten sind. Sie rühren direkt von den angegebenen Plätzen her. — Çiva besucht also die Leichenstätten, u. a. um von den dort zu findenden Leichen und Leichenresten zu schmausen, ganz wie jene Leichendämonen, die nach indischer Vorstellung die Leichenäcker und Schlachtfelder in Scharen bevölkern und dort ihre Lüsternheit nach Fleisch und Blut zufriedenstellen[3] und welche an der zuletzt zitierten Stelle in so inniger Verbindung mit Çiva auftreten. In der im MBh. X 7 gegebenen ausführlichen Beschreibung von Rudra-Çivas dämonischen Begleitern wird erwähnt, dass sie Blut und Fett trinken und Fleisch und Eingeweide schmausen (vv. 37, 44). An dergleichen grausige Szenen muss man gedacht haben, wenn es vom Çiva — "dem Fresser von Fleisch, Blut und Mark" — im selben Kapitel v. 46 heisst, dass er zusammen mit Pārvatī und seinem Gefolge von Bhūtas Mahlzeiten abhalte (. . . *yaiḥ* . . . *pārvatyā ca mahābhūtagaṇair bhuṅkte*). Çiva auf dem Begräbnisplatz zusammen mit Bhūtas, Pretas und Piçācas Leichen fressend, war ja, wie wir sahen, eine der späteren Zeit wohl vertraute Szene.

---

[1] *kapālahasta, kapālavant, citibhasmapriya* sind Benennungen Çivas im MBh. (XII 284. 96; XIII 17. 43).

[2] Als Kaṅkālamūrti trägt er ein Gerippe in der oberen rechten Hand oder auf dem Rücken oder eine Halskette von Gerippen, Krishna Sastri 103.

[3] Belege findet man in jeder Çmaçāna- oder Schlachtfeldszenerie. Vgl. übrigens unten.

Wir verstehen nun, warum man die Benennung "die zusammen essenden, zusammen Mahlzeiten haltenden" (*saṃbhuñjatībhyaḥ*) von Rudras Dämonengefolge (*senāḥ*) im AV. XI 2. 31 gebraucht. Darunter kann nichts anderes gemeint sein als jenes scharenweise Umherschwärmen des Dämonenvolks auf Begräbnisstätten, Schlachtfeldern und ähnlichen Plätzen, wo sie ihr Gelüst nach Blut und rohem Fleisch zufriedenstellten[1]. Ich hebe zu grösserer Anschaulichkeit noch ein Beispiel aus der grossen Menge hervor. Es ist der Beschreibung des Lagers der Pāṇḍuiden nach dem von Açvatthāman angerichteten Blutbad entnommen (MBh. X 8. 134 ff.): "Mannigfaltige Rakṣas und Piçācas konnte man dort sehen, die vom Fleisch der Gefallenen frassen und Blut tranken . . . Sie machten dabei einen fürchterlichen Lärm . . . Ihre Söhne und Weiber hatten sie im Gefolge, und indem sie das Blut tranken, wurden sie aufgeräumt und begannen in verschiedenen Gruppen zu tanzen, schreiend: "Dies ist vorzüglich, dies ist kräftig, dies ist wohlschmeckend!" . . . Andere fleischfressenden Wesen von verschiedenen Aussehen befanden sich dort zu zehn Tausenden, Millionen, zehn Millionen" . . . etc.

Dass solche Wesen mit den Aas- und Raubtieren eng verbunden wurden, braucht keine nähere Erklärung[2]. So können wir aber auch nicht mehr im Zweifel darüber sein, wie man die nämlichen Indizien beim spätvedischen Rudra, von denen die vorliegende Untersuchung ausging — seine intime Beziehung zu Aasfliegen, Geiern, Hunden — die als seine Tiere, seine Boten betrachtet werden, aufzufassen hat. Es tritt uns offenbar in dem

[1] So aufgefasst drückt *saṃbhuñjatībhyaḥ* gleich den zwei vorhergehenden Beiwörtern: "die schreienden" (*ghoṣiṇībhyaḥ*), "die langhaarigen" (*keçinībhyaḥ*) einen bestimmten und für die Dämonen insgemein sehr kennzeichnenden Zug aus, während man sonst nicht weiss, welcher Sinn der betreffenden Benennung beizulegen ist — Lärmen und Schreien ist Dämonencharakteristikum, vgl. oben S. 163 Anm. 3 und den weiter unten aus dem MBh. angeführten Passus. Ganz dasselbe lässt sich, wie wir sahen, von der Langhaarigkeit sagen, vgl. weiter z. B. Crooke, PR. I 233, 249 über die Vorstellung vom Rākṣasa im heutigen Glauben.

[2] Die Leichendämonen und Aastiere treten in den Schlachtfeldschilderungen oft zusammen auf, z. B. MBh. XI 16. 11 ff.: die Frauen der Kurus kommen nach geendetem Kampf zum Schlachtfelde und sehen die Körper ihrer Brüder, Söhne etc. "auf dem Wege von leichenfressenden Schakalen, Krähen (und anderen) Vögeln, bösen Geistern (*bhūta*), Piçācas, Rākṣasas und allerhand nachtwandelnden Wesen verschlungen zu werden"; vgl. auch den oben angeführten Passus MBh. XIII 141. 13 ff.

jüngeren vedischen Rudratypus dieselbe schreckenerregende Gestalt, dasselbe grausige Ungeheuer entgegen, das wir in den Epen und Purāṇas unter Çivas Namen kennen lernten.

In der Tat enthüllt er ja auch dieses sein wirkliches Wesen an mehreren Stellen der vedischen Texte, wenn man nur ihren rechten Sinn herauszulesen versteht. "Der Vasaṭkāra zerspaltete den Kopf der Gāyatrī", heisst es TS. II 1. 7, 1 ff. Die Götter nahmen die verschiedenen Säfte, die dabei ausflossen. "Das Blut, welches auslief, ergriff Rudra". Sieht der Dīkṣita Blut hervorquellen, so soll er murmeln: "Den Wässern Rudras (*rudriyābhyo 'dbhyaḥ*), svāhā" (Āp. Çr. X 13. 11). Man hat diese Stellen ganz realistisch zu deuten. Rudra trachtet nach Blut. Darum bringt man ihm auch bei gewissen Gelegenheiten Blut als Opfer dar. Wenn jemandes Agnihotrakuh Blut milcht, so soll dasselbe nach Kāty. Çr. XXV 2. 2 in heisser Asche[1] aus dem Dakṣiṇafeuer mit dem Spruche: "Dem Rudra, svāhā" geopfert werden[2]. Beim Açvamedha kommt das Blut des Pferdes dem Rudra zu. Zwar heisst es Çat. Br. XIII 3. 4, 2 ff., dass das Blut in drei Teilen — der erste in der Kehle eines Gomṛga, der zweite in einer Pferdehufe, der dritte in einer eisernen Schale — den drei Sviṣṭakṛtas geopfert werden soll. Aber es kann nicht bezweifelt werden, dass Agni Sviṣṭakṛt hier wie so oft nur eine Umschreibung für Rudra ist[3]. Es wird nämlich ausdrücklich gesagt, dass Agni Sviṣṭakṛt Rudra ist, den man durch die erwähnten Opfer abfindet, damit der Gott in seinen Angriffen gegen Tiere und Menschen innehalte. Und nach TS. I 4. 36 = TĀr. III 21 soll beim Açvamedha das Blut des Pferdes dem Rudra geopfert werden[4]. Wir erinnern

---

[1] Vgl. oben S. 51 f.

[2] Vgl. Çat. Br. XII 4. 2, 1, wo man das Blut auf dem umfriedeten Anvahāryapacanafeuer zu kochen und schweigend *aniruktam*, d. h. ohne ausdrückliche Dedikation, zu opfern hat. Die Zeremonie wird hier in Verbindung mit Prajāpati gebracht, weil dieser *anirukta* ist. (Vgl. Sieg, Sagenstoffe des Ṛgveda 7 f. und Sāyaṇa zu Çat. Br. V 2. 3, 1).

[3] In ähnlicher Weise gilt nach Mān. Gṛ. (II 5. 3) das Blut beim Çūlagava, welches dem Rudra und seinem Gefolge in den acht Himmelsgegenden geopfert wird (vgl. oben S. 116), als dem Sviṣṭakṛt geweiht.

[4] Der angeführte Passus (TS. I 4. 35—36) gehört nämlich eigentlich zum Brāhmaṇaabschnitte TS. V 7. 11 ff., der angibt, welchen Gottheiten die verschiedenen Teile des Pferdes zu opfern sind, vgl. Keith, TS. Anm. zu I 4. 36, bezw. V 7. 24.

uns, dass nach Pār. Gṛ. beim Çūlagava das Blut Rudra und seinen Scharen als Bali dargebracht werden sollte. Und in derselben Weise ist wohl das entsprechende Opfer des Mānavarituals zu verstehen, welches unter Rezitation des Çatarudriya vollzogen wird. — TS. II 6. 3, 4 wird Rudra als Rohesser bezeichnet, wenn es heisst, dass ein Puroḍāça, der angebrannt ist, der Nirṛti gehört, ein nicht gebackener (*açṛta*) dem Rudra und der gebackene Kuchen den Göttern[1]. Halten wir mit dem oben Angeführten Stellen zusammen wie z. B. Çat. Br. V 3. 1, 10, wo es anlässlich der zwölf Ratnahavīṃṣi des Rājasūya von Rudra heisst, er habe Begier nach den Kühen, welche im Palaste des Königs geschlachtet werden, oder AV. XI 2. 21, wo Rudra gebeten wird, nicht gierig nach den Kühen, Menschen, Ziegen und Schafen des Sängers zu trachten[2], oder Çāṅkh. Gṛ. IV 20. 1 wo Bhava und Çarva mit reissenden Wölfen verglichen werden, die durch den Wald jagen, so bekommen wir das rechte Bild vom Gotte und verstehen seine unstillbare Mordsucht. Rudra tötet nicht nur, weil er seine Lust am Töten hat, weil Mordlust so zu sagen sein Wesen ist, sondern ebenso sehr weil er, gleich Çiva und Durgā, nach Fleisch und Blut trachtet. Man vergleiche MBh. XIII 161. 7: "Weil er (Çiva) verbrennt (*nirdahati*), weil er scharf (*tīkṣṇa*), fürchterlich (*ugra*) und voller Hitze (*pratāpavant*) ist und weil er ein Fresser von Fleisch, Blut und Mark (*māṃsaçoṇitamajjāda*) ist, deswegen wird er Rudra genannt (*tato rudra ucyate*): d. h. man verband mit Rudras Namen die rohesten und grausigsten Seiten von Çivas Wesen, was wohl doch dahin gedeutet werden darf, dass diese Züge wirklich für Rudra kennzeichnend gewesen und von ihm auf Çiva übergegangen sind. Aus dem hier Angeführten ergibt sich, dass Rudras Kult schon zur vedischen Zeit mit blutigen Opfern verbunden gewesen sein muss wie später der Çivas und besonders der Durgās und ihrer Mitschwester, die, wie verwähnt, noch bis heute ihre primitive Ursprünglichkeit bewahrt haben und so die finstersten Seiten von Çivas Wesen personifizieren. Der moderne Kultus dieser Göttinnen entspricht

---

[1] *yo vidagdhaḥ sa nairṛto, yo 'çṛtaḥ sa raudro, yaḥ çṛtaḥ sa sadevaḥ.*

[2] *mā́ no góṣu púruṣeṣu mā́ gṛdho no ajāvíṣu.* Zu *mā gṛdhaḥ* vgl. *gṛdhra*, als Name des Geiers.

völlig ihrem grausamen, blutdürstigen Wesen [1]. Die gewöhnliche Form des blutigen Opfers, wie Ward es nach eigener Beobachtung beschreibt, ist in ihren Hauptmomenten die folgende. Man schlachtet das Tier oder die Tiere durch Abhauen des Kopfes. Dabei kommt ein oben gabelförmig gespalteten Pfosten in Verwendung, in den der Hals des Tieres gesteckt wird, worauf der Schlächter mit einem einzigen Hieb einer grossen Axt den Kopf vom Körper trennt. Vom Tiere opfert man nunmehr gewöhnlich nur den Kopf, den man vor die Füsse der Göttin hinlegt, und das Blut, das in einer Schale gesammelt und so vor die Göttin hingestellt wird. Gewöhnlich legt man auch ein kleines Stück Fleisch in die Schale, das vom Halse des Tieres abgeschnitten wird. In derselben Weise wie Büffel, Ziegen und Schafe opfert man auch Menschen, d. h. durch Abschneiden des Kopfes (vgl. Ward II 49 ff.). Wir erinnern uns, dass Çiva sowohl als Durgā mitunter in den bildlichen Darstellungen mit einem abgeschnittenen Menschenhaupt in der Hand erscheinen. Durgā hebt den abgehauenen Kopf ihres dämonischen Gegners an den Haaren empor und lässt das herabströmende Blut sich in einer Schale sammeln. Man befolgt also beim Opfern das eigene Vorgehen des Gottes oder der Göttin. — Auch den abgeschnittenen und zu den Füssen der Göttin niedergelegten Kopf des Opfertieres findet man auf mehreren Bildwerken wieder, vgl. Krishna Sastri 199 und Fig. 124, 126, 127.

Dass dieser blutige Opferkult auf eine entfernte Vorzeit zurückgehen muss, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Auch seine Formen dürften uralt sein. In Kālhaṇas Rājataraṅgiṇī hören wir (V 48 ff.) von einem gewissen Ḍāmara, der dem Bhairava geopfert wird. Als er in den Tempel des Gottes eintritt, wird er von bewaffneten Männern überfallen, die sein Haupt vor Bhairavas Bilde abhauen. In derselben Weise wollen im fünften Aufzuge des Dramas Mālatīmādhava die Çivaverehrer Aghoraghaṇṭa und Kapālakuṇḍalā die Mālatī der Göttin Karālā-Cāmuṇḍā opfern. Der König Meghavāhana von Kashmir geht mit dem Gedanken um, seinen eigenen Körper der Durgā zu

[1] Ich verweise auf Ward I 111 ff., 128 ff., 141, 154 f., 156 f.; II 49 ff., 59 ff. und Anm. S. 50 f.; Crooke, PR. II 169 ff.; Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism, 228 ff., 575 f. Krishna Sastri 185. Vgl. auch die Kālīkult der Thugs.

opfern, um dadurch den Sohn eines gewissen Brahmanen zu retten, da dieser auf Grund des Verbotes des Königs nicht die Göttin durch Schlachtopfer zufriedenstellen kann (ibid. III 91 ff.). Wir haben hier offenbar denselben Gebrauch, welcher noch in spätester Zeit vorgekommen ist, wenn man sich selbst vor dem Bilde Çivas oder Durgās tötet und ihnen so seinen Körper als Opfer darbringt (vgl. Ward II 50[1] und Krishna Sastri 161[2])[1]. Im MBh. II 14. 63 ff., 15. 22 ff., 22. 8 ff. hören wir von grossen Menschenopfern zu Çivas Ehren, die von dem König Jarāsandha in Girivraja veranstaltet wurden.

Nach der Analogie des späteren Kultus Çivas und der mit ihm verwandten Götter und Göttinnen muss man nun auch die volkstümliche Rudraverehrung der vedischen Zeit verstehen, d. h. die blutigen Opfer müssen auch hier eine sehr wichtige Rolle gespielt haben. Und dies lässt sich aus den oben angeführten Daten deutlich herauslesen[2]. Der blutige Anteil, der bei gewissen vedischen Riten dem Rudra und bei jedem Schlachtopfer den Dämonen zukommt, ist nichts anderes als ein Reflex des volkstümlichen Opferkultus. Die blutdurstigen Gottheiten wurden zur vedischen Zeit ganz wie im späteren Kulte[3] mit blutigen Opfern zufriedengestellt. Darf man diese Übereinstimmung zwischen dem Wesen eines Gottes und der Art seines Kultus für Rudra auch darauf erstrecken, dass man auch sein Gelüst nach Menschenblut befriedigte? Wir haben keinen Anlass, diese Frage zu verneinen, wohl aber deutet alles darauf hin, dass es sich so verhalten haben muss[4]. Von dem vedischen Ritual können wir aber keine Aufschlüsse über diese Seiten des volks-

[1] Es kommt auch vor, dass man der Göttin von seinem eigenen Fleisch und Blut opfert (Ward ibid. und I 150 f.).

[2] Vgl. Rudras Trachten nach den geschlachteten Kühen!

[3] Von Çiva und Durgā war schon die Rede. Für die niedere Götterwelt vgl. z. B. Dubois, Hindu manners, customs, and ceremonies 645: "All these evil spirits delight in sacrifices of blood. Buffaloes, pigs, cocks, and other living animals are frequently slain in their honour; and when rice is offered to them, it must be dyed with blood". Den Yakṣas und Rakṣas, sagt MBh. XIII 98. 61, soll man Balis opfern, die viel Blut und Fleisch mit einem Zusatz von Surā und Wein enthalten. Vgl. Hopkins, Ep. Myth. 40.

[4] Hat man an Opfertiere zu denken, wenn es AV. XI 2. 9 heisst: "Dir, Rudra, sind zugeteilt (*vibhaktāḥ*) diese fünf Tiere (*paçavaḥ*): Rinder, Pferde, Menschen, Ziegen, Schafe?" Wird nicht diese Deutung durch *vibhakta* nahegelegt?

tümlichen Kultus erwarten, da dasselbe weder ein blutiges Opfer[1] noch einen Kultus der dämonischen Götterwelt kannte. Man bekommt so den eigentümlichen Eindruck — ähnlich wie beim Bildkulte und anderen volkstümlichen Kultformen — als gehörte beides erst der nachvedischen Zeit an, während es sich in Wirklichkeit um uralte Gebräuche handelt.

Wie wir sahen, entsprach dem grausigen Wesen Çivas ein ebenso schreckerregendes Äussere. Er wird im MBh. als *mahāvaktra, mahodara, mahāmukha, vikṛtavaktra, daṃstrin, mahādaṃstra, mahādanta, siṃhadaṃstra, sutīkṣṇadaçana, khaḍgajihva* dargestellt[2]. Solche und ähnliche Züge treten bei einer Menge der mit Çiva und Durgā verwandten Gottheiten auf[3] und verlangen keine besondere Erklärung. Nach diesen Analogien haben wir sicher auch das unvollständige Bild zu ergänzen, das uns die vedischen Quellen von Rudras Äusserem geben. Zu den hier berührten Zügen des Rudra-Çiva gehört auch seine rote Farbe, die eines der hervorstechendsten Kennzeichen des Gottes gewesen sein muss. Es kann nämlich nicht bezweifelt werden, dass diese in den Quellen so oft hervorgehobene Eigenschaft aufs engste mit den fürchterlichsten Seiten seines Wesens zusammenhängt. Wenn ich mich im folgenden einige Augenblicke bei ihr aufhalte, so geschieht dies aus zwei Gründen: teils weil der betreffende Zug bisher nicht so, wie es wünschenswert gewesen wäre, in seinen richtigen Zusammenhang hineingesetzt worden ist, teils weil er unzweifelhaft für die Feststellung des ursprünglichen Wesens Rudras von grosser Bedeutung ist.

Rudra ist der rote Gott. Schon im RV. heisst er rot (*aruṣa*), rotbraun (*babhru*)[4], und im Çatarudriya nennt man ihn den braunroten (*babhru*)[5], den bräunlichen (*babhluça*), den dunkelroten

[1] Von ritualistischem Gesichtspunkte aus galten demnach Blutspenden an Rudra und die Dämonen, wie wir schon gesehen haben, als keine eigentlichen Opfer, sondern das Blut war Abfall, mit dem man die niedere Götterwelt abfand, vgl. z. B. Çat. Br. I 9. 2, 35.

[2] VII 202. 41; XII 284. 97, 141, 144; XIII 17. 54, 88, 101, 111. Sein "face is indicative of rage, the lips set, with tusks projecting downwards from the corners of the mouth, and the eyes large as if swollen" sagt Burgess von einer Çivastatue in Elephanta, Fergusson and Burgess, Cave temples of India 472. Durgā ist *kokamukhā*.

[3] Ich verweise für Beispiele auf Krishna Sastri, Kap. IV—VI.

[4] Oben S. 9.

[5] Çarva ist *babhru* AV. VI 93. 1.

(*tāmra*), den roten (*aruṇa*), den hochroten (*vilohita*), den schwarz und roten (*nīlalohita*)[1]. "Sein Bauch ist blauschwarz, sein Rücken rot" heisst es von ihm AV. XV 1. 7. Sonst pflegt die blauschwarze Farbe auf den Hals beschränkt zu sein, vgl. Mahīdhara in Anm. 1. Darum heisst er *nīlagrīva* (TS. IV 5. 1 h). Aber sein Hals ist nicht ganz schwarz, sondern nur zum Teil, sonst weiss (*nīlagrīva çitikaṇṭha*, ibid. IV 5. 5 c)[2]. Auf den Çivaabbildungen ist "the left side of the neck marked with the blue scar, caused by his having swallowed the poison Kālakūta" (KRISHNA SASTRI 76, 77)[3]. In Ellorā hat ein Çiva gehörender Höhlentempel seinen Namen Nīlakaṇṭha daher bekommen, dass das dortige Liṅga blaue Streifen zeigt (BURGESS in FERGUSSON and BURGESS, Cave Temples of India 443).

Rot wie Rudra ist nun auch Çiva. Man nennt ihn im MBh. *vilohita, rohita, rakta, aruṇa, nīlalohita*[4]. Andere Benennungen deuten, wie bei Rudra, auf eine rotbraune oder schmutzigrote Farbe: *piṅga, dhūmra, atidhūmra, kṛṣṇapiṅgala*[5]. Auf den Bildwerken wird Çiva in seinen fürchterlichsten Formen als rot dargestellt. So hat Bhairava in seiner gewöhnlichen Form einen rotgefärbten Körper (KRISHNA SASTRI 151) und Mahākāla ist nach WARD I 17 "a smoke-coloured boy (vgl. *dhūmra*) clothed in red garments".

In der indischen Vorstellung hängt die rote Farbe aufs

---

[1] TS. IV 5. 1 g—h; 8 b; 10 a, 1. *nīlalohita* nach Mahīdhara zu VS. XVI 47: "schwarz am Halse (*kaṇṭhe*), sonst rot". Für Rudras schwarze Farbe vgl. "Nīlarudra-Upaniṣad". — Eine rote Kuh opfert man dem Rudra, wenn man einen Feind vernichten will. Sie gehört dem Rudra auf Grund ihrer roten Farbe und ist wild (TS. II 1. 7, 2 u. 7). Die roten Streifen im Auge werden zu Rudra in Beziehung gesetzt, Bṛhadār. Up. II 2. 2.

[2] *viṣabhakṣaṇena nīlā nīlavarṇā grīvā kaṇṭhaikadeço yasya sa nīlagrīvaḥ; çitiḥ çvetaḥ kaṇṭho nīlātiriktabhāgo yasya çitikaṇṭhaḥ; çitī dhavalamecakau*, Mahīdh. zu VS. XVI 28. *çitikaṇṭha* scheint im MBh. schwarzhalsig zu bedeuten (vgl. BR. unter dem Worte). Dies ist z. B. XII 342. 115 der Fall.

[3] bei der Quirlung des Ozeans, vgl. z. B. MBh. I 17 f. So erklärt man gewöhnlich diesen Zug (vgl. sein Epitheton *viṣakaṇṭha*), aber auch durch andere Mythen, s. MBh. XII 342. 26; 108 ff. Auf dieselbe Eigentümlichkeit seines Aussehens bezieht sich die Benennung *çrīkaṇṭha*.

[4] Mbh. VII 80. 58; VIII 33. 57, 59; 34. 52; X 7. 6; XII 284. 85, 135. Er hat auch rote Augen: *lohitākṣa, lohitāntargatādṛṣti*, XIII 17. 65; XII 284. 141.

[5] MBh. VIII 33. 59; 34. 52; VII 80. 58; XII 284. 85; XIII 17. 82, 133. XII 284. 135 wird er ausser *rohita, rakta, aruṇa* auch *nīla* und *kṛṣṇa* benannt.

engste mit Tod, Unglück und allem Schrecklichem zusammen. Rot sind die Kleider des zum Tode Verurteilten, mit rotem Pulver wird er bestreut, aus roten Blumen besteht der Totenkranz. In den Jātakas 313 und 358 trägt der Scharfrichter ein rotbraunes Gewand und einen roten Kranz. Rotgekleidet, mit rot bemalter Stirn und rot gefärbten Füssen besteigt die Satī den Scheiterhaufen. Rote Kopfbinden und rote Kleider der Offizianten sind bei Behexungszeremonien die Regel. Ein blutrotes Opfertier wird von rot beturbanten Priestern dargebracht, wenn es sich um Vernichtung eines Feindes handelt u. s. w.[1] Es ist schon an sich wenig wahrscheinlich, dass diese Geltung der roten Farbe als einer schreckenerregenden, tod- und unglückskündenden, auf Rudra zurückgehen sollte[2], wie PISCHEL (ZDMG. XL 120) annahm, und es wird unmöglich, die Annahme aufrecht zu erhalten, wenn man den, wie es scheint, bisher kaum beachteten Umstand in Betracht zieht, dass die rote sowohl als die blaue Farbe gar kein Charakteristikum für Rudra allein sind, sondern wie so viele andere Züge mehreren der ihm verwandten Gottheiten zukommen. Yama wird an einer schon angeführten Stelle[3] der Sāvitrī-Episode als ein rotgekleideter Mann mit roten Augen[4] dargestellt. Wenn Kālī ihre Opfer von Menschen, Pferden etc. vom Schlachtfelde fortschleppt, tritt sie in Gestalt einer Frau von finsterem Aussehen, rotbekränzt und rotgeschminkt, ein rotes Kleid tragend, mit rotgefärbtem Munde, roten Augen u. s. w. auf (oben S. 267 Anm. 2). Der mit Rudra seinem Ursprung und Wesen nach so nah verwandte Skanda trägt rote Kleider, sein Hahn ist rot wie das Feuer (MBh. III 229. 2, 32 f., Hemādri bei KRISHNA SASTRI 177). Wenn Çiva das in Gestalt einer Gazelle fliehende Opfer Dakṣas verfolgt, fällt ihm ein Schweisstropfen von der Stirn. Daraus entsteht ein fürchterliches Wesen, Jvara, Fieber, welches als rotgekleidet, mit gesträubtem Haar, von schwarzer Hautfarbe etc. beschrieben wird (MBh XII 283.

[1] Vgl. ZACHARIÆ, WZKM. XVII 211 ff. mit Literatur. GARBE, Beiträge zur ind. Kulturgeschichte 159 (vgl. 164, 175); CALAND, Wunschopfer 3 f.

[2] So auch ZACHARIÆ a. a. O. 211[1].

[3] S. 46.

[4] Wie Çiva also. Auch die Augen der Petas sind rötlich (*piñgala*), STEDE, Petavatthu 26, ebenso die der Boten Yamas (schwarzes Aussehen, rote Augen, sträubende Haare, FAUSBØLL, Ind. Myth. 137).

40 f.). Sītalā, die Pockengöttin[1] und Gaṇeçajānīnī, eine Manifestation der Durgā, sind in Rot gekleidet (Ward I 174, 137). Auch die rote und blaue Hautfarbe Rudra-Çivas hat viele Entsprechungen bei nahestehenden Gottheiten. Durgā wird MBh. VI 23. 4, 9 als *kapilā, kṛṣṇapiṅgalā, sudhūmrākṣī* dargestellt. Die Dämonengöttinnen (Mütter) in Skandas Gefolge sind *tāmrāḥ, tāmravarṇāḥ, tāmrākṣyaḥ, aruṇabhāḥ* (MBh. IX 46. 32, 34 f.). Von den im heutigen Indien verehrten dämonischen Göttinnen hat Dhūmrāvatī oder Dhūmra-Kālī einen roten Körper und trägt ein rotes Kleid (Krishna Sastri 213). Eine andere Göttin desselben Typus, Svasthāveçinī, "is of scarlet colour, inspires dread in those who see her, dwells amidst corpses" etc. (ibid.). Die Saptamātrikās werden gewöhnlich als rot dargestellt (ibid. 190 f.). Andere ihrer Mitschwestern sind rot, rotgekleidet, haben rote Augen, rotes Haar, "glühend wie Feuer" etc. (ibid. 213, 216, 194). Mānava-Kālī, eine Form der Durgā, ist blau (Ward I 166). Ja, Kālīs Name bedeutet ja nichts anderes als die Schwarzblaue, vgl. Kāla als Bezeichnung Çivas. Eine andere Göttin Trikaṇṭakī Devī ist sogar dreifärbig, wie man sich ja auch Rudra vorgestellt zu haben scheint. Sie ist schwarz unterhalb des Nabels, rot zwischen dem Nabel und dem Halse, während Hals und Gesicht weiss sind (ibid. 213). Aber die Analogien erstrecken sich noch viel weiter. Die Gespenster (Bhūts) "are represented with small thick bodies, of a red colour, with pigtails round their heads, horrible faces etc." (Caldwell bei Ziegenbalg, angeführt Crooke, Enc. of Rel. and Eth. IV 602 Sp. 2). Der Rākṣasa kommt nach dem Glauben der Majhwārs bei Nacht in "the shape of an old man with enormous teeth, brown of colour, with black, entangled hair and sometimes swallows his victims" (Crooke, PR. I 233). Unter den Dämonen in Çivas und Skandas Gefolge haben einige rote Glieder, andere schwarzblaue, andere schwarzblauen Hals (*nīlakaṇṭha*), rote Augen u. s. w. (MBh. X 7. 32; IX 45. 105, 109). Dass es sich hier um eine uralte Vorstellungsweise handelt, kann man aus RV. I 133. 5 sehen, wo der Piçāci als *piçaṅgabhṛṣṭi* bezeichnet wird, was wohl doch einen rötlichen Farbenton angibt[2].

---

[1] Der Name bezeichnet auch die Krankheit selbst, Jolly, Medicin 94 f.

[2] Sāyaṇa kommentiert den Ausdruck *īṣadraktavarṇa*. Für die Bedeutung von *piçaṅga*, vgl. Charpentier, Kleine Beiträge 5[1].

Rudra und seinesgleichen verdanken also unzweifelhaft die rote — wie die blaue — Farbe ihrem gemeinsamen dämonischen Ursprung. Damit ist indessen keine Erklärung der berührten Vorstellungsweise gegeben. Bedenken wir indessen, dass Rot in Indien jedenfalls, und zwar seit uralter Zeit, als eine unheimliche, schreckenerregende, mit dem Tode nahe zusammenhängende Farbe gilt, so dürfen wir wohl annehmen, dass die rote Farbe bei Rudra und allen jenen mit ihm so nahe verwandten, grausigen, mordsüchtigen, blutdürstigen und leichenfressenden Gottheiten eben in der jetzt erwähnten Vorstellungsweise ihren Ursprung hat. Dass sie als ein fürchterliches Attribut aufgefasst wurde, kann ja nicht bezweifelt werden, wie sich schon aus mehreren Beispielen ergeben hat. Man vergleiche noch AV. XV 1. 7 f., wo von Rudra gesagt wird: "Blauschwarz ist sein Bauch, Rot sein Rücken. Mit dem Blauschwarz bedeckt er den Feind und Nebenbuhler, mit dem Rot trifft er den, der ihn hasst". Blauschwarz hat in dem jetzt angeführten Belege dieselbe schreckenerregende, unglücksverkündende Bedeutung wie Rot, und dies ist auch sonst der Fall, vgl. ZACHARIÆ a. a. O. 222 f. Sollte die blauschwarze Farbe Rudra-Çivas und anderer verwandter Gottheiten etwa aus ihrer Eigenschaft als Leichendämonen zu erklären sein? Analogien bieten sich auf europäischem Gebiete dar, besonders wertvoll deshalb, weil sie einer Gruppe urprimitiver und somit sehr alter Vorstellungen angehören. Der Leichendämon Eurynomos auf dem Gemälde Polygnots in der Lesche zu Delphi war nach Pausanias' Angabe "von einer Farbe zwischen dunkelblau und schwarz, wie die Fliegen aussehen, die sich ans Fleisch setzen [1]; er zeigte die Zähne und sass auf einem Geierbalg" (Pausanias, ausgeführt bei DIETERICH, Nekyia 1 Aufl. 47)[1]. Die nordische Totengöttin Hel erkennt man nach Gylfaginning, Kap. 34, daran, dass sie halb blauschwarz, halb von gewöhnlicher Farbe, gebeugten Wuchses und schrecklich anzusehen ist. Man vergleiche den Ausdruck *blár sem Hel*, schwarz wie Hel (Belegstellen bei FRITZNER, Ordbog over det gamle norske Sprog I 779 f.). Tatsächlich sprechen starke Indizien dafür, dass die blaue Farbe bei Rudra-Çiva und anderen indischen

---

[1] "Blauschwarz" (*kālī*), "von schwarzen Fliegen übersät", "nach Verwesung riechend" sind Attribute der Petas im Petav., STEDE, Petavatthu 23. Vgl. die blauen Fliegen als Todesbotinnen, oben S. 254 Anm. 1.

Gottheiten wirklich nach den hier angeführten Analogien zu deuten ist. Blau ist nämlich in den indischen Alaṃkāraçāstras die Farbe des *bībhatsarasa* und des Ekels und wird als eine unreine Farbe angesehen, so dass man sich waschen muss, wenn man mit ihr in Berührung gekommen ist[1]. In den erwähnten Alaṃkāraçāstras gilt blau als die Farbe des Mahākāla. Mahākāla aber ist eine Benennung von Çiva als Todesgott. Wir können also annehmen, dass die schwarzblaue Farbe auch dem Rudra-Çiva wie den oben erwähnten Gottheiten in seiner Eigenschaft als Todesgott zukommt und die grausigsten und abstossendsten Seiten seines Wesens symbolisiert[2].

---

[1] Zachariæ a. a. O. 222 f.

[2] Vgl. Güntert, Kalypso 141. Ähnlich ist wohl die unheimliche, grünlich-bleiche Farbe des Todesgottes Yama aufzufassen (Leichenfarbe?). Er wird nach Ward als "a green man with red garments, inflamed eyes, dreadful teeth" etc. dargestellt (I 73; "darkgreen" I xxxi), vgl. die Abbildung bei Crooke. PR. II, Vorsetzblatt.

VIII. Was war Rudras ursprüngliches Wesen?

Fassen wir die vorhergehenden Untersuchungen zusammen, so kann das Ergebnis derselben kurz so ausgedrückt werden, dass der Rudra der jüngeren vedischen Überlieferung kein anderer als der volkstümliche Çiva ist. Zu dieser Annahme berechtigt die grosse Ähnlichkeit, die sich zwischen den beiden Göttern nachweisen lässt, sowohl hinsichtlich ihrer wesentlichen Eigenschaften wie betreffs einer Menge charakteristischer Einzelzüge, und desgleichen Rudra-Çivas Charakter als Volksgott, wenn wir den zähen Konservatismus in Betracht ziehen, der jeden echten Volksglauben und nicht am wenigsten den indischen kennzeichnet, und der in diesem speziellen Falle dafür spricht, dass das volkstümliche Çivabild im wesentlichen uralte Züge zeigt. Hier stellt sich nun ungesucht die Frage ein: Haben wir in diesem Rudra des jüngeren vedischen und des nachvedischen Volksglaubens die älteste Gestalt des Gottes vor uns, repräsentiert er seinen wesentlichen Zügen nach die ursprüngliche Vorstellung von Rudra? Wichtige Umstände scheinen entschieden für eine solche Annahme zu sprechen. Etwas Primitiveres und Urwüchsigeres als die von idealisierenden Einflüssen unberührte Rudra-Çivagestalt lässt sich ja in der Tat nicht denken, und zugleich deutet das Vorhandensein mehrerer Gottheiten desselben Grundcharakters darauf hin, dass wir hier einen uralten volkstümlichen Gottestypus vor uns haben. Die oben aufgeworfene Frage nach Rudras ursprünglichem Wesen scheint also unnötig und wäre m. E. auch wenig angebracht, müssten wir nicht auch das Rudrabild des RV. in Betracht ziehen. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass dieses Bild in wichtigen Zügen von dem der jüngeren Texte abweicht. Worin die Verschiedenheit besteht, haben wir schon gesehen. Im RV. ist Rudra einer der Himmlischen, vom Himmel kommt er zusammen mit den

Maruts zum Opfer herab, vom Himmel sendet er seine tötenden Pfeile über Menschen und Tiere. In den späteren Texten dagegen gehört er ganz und gar der unteren Götterwelt an[1]. Man darf die berührte Verschiedenheit nicht abschwächen. Der fellgekleidete, wilde Jäger, dem man beim Traiyambakahoma auf einem Kreuzweg, dem Sammelplatz der Geister und Gespenster, Opfer darbringt, ist nicht der coeleste Rudra des RV.[2] Sein Aussehen wird von den Texten gleich dem anderer dämonischer Götter als finster und schreckenerregend beschrieben, während der RV. an mehreren Stellen von Rudras äusserer Erscheinung als von einer lichten und strahlenden redet. Sein Gefolge besteht aus dämonischen und gespenstischen Wesen, Bhūtas und Schlangen, während er im RV. von der glänzenden Kriegerschar der Maruts begleitet wird. Leider treten Rudras Züge im RV. allzu undeutlich hervor, um einen eingehenderen Vergleich zwischen den beiden Entwicklungsphasen des Gottes zu gestatten. Doch dürfte man wohl nicht zu weit gehen, wenn man den rigvedischen Rudra auch von jenen im vorhergehenden Abschnitt berührten, abstossenden und unreinen Eigenschaften — dem Blutdurst und den kannibalischen Neigungen — freispricht, die bei dem jüngeren Rudra-Çivatypus einen so stark hervortretenden Grundzug bilden. Sie scheinen sich wenigsten mit der Eigenschaft Rudras als eines Himmelgottes schlecht zu vertragen.

Der RV., unsere älteste Quelle, kennt also Rudra in einer wesentlich anderen Gestalt als die jüngeren Texte. Dass hier ein Problem vorliegt, ist klar. Welcher der beiden Typen ist der ursprünglichere? Der rigvedische, auf Grund des hohen Alters der Quelle, und der spätvedische dann als eine sekundäre, von der Grundkonzeption wesentlich abweichende Entwicklungsphase aufzufassen? Oder der spätvedische? Und wenn es sich nachweisen lässt, dass der eine der erwähnten Typen in

---

[1] Rudra hat zwar auch hier seinen Himmel, aber dieser ist in den nördlichen Bergen, nicht über den Wolken, wie derjenige der anderen vedischen Götter, gelegen.

[2] Vgl. Hopkins, The Religions of India 194[1]: "Here (d. h. im Çat. Br. II 6. 2, 7) Rudra (compare Çiva and Hekate of the crossroads) is said to go upon 'crossroads' — one of the new teachings since the time of the Rig Veda. Rudra's sister, Ambikā, ib. 9, is another new creation, the genius of autumnal sickness".

seinen wesentlichen Zügen der ursprünglichen Vorstellung von Rudra entspricht oder näher steht, wie ist dann der andere zu erklären? Ehe wir es versuchen, die aufgestellten Fragen zu beantworten, wollen wir ein kurzes Referat der verschiedenen Auffassungen geben, welche betreffs des ursprünglichen Wesens Rudras geäussert worden sind. Es wird sich zeigen, wie in diesen Auffassungen sich der berührte Gegensatz zwischen der rigvedischen und der spätvedischen bzw. epischen Entwicklungsphase des Gottes geltend macht.

Die meisten Forscher haben Rudra als einen Sturmgott ("thunderstormgod") gedeutet[1]. Diese Auffassung wurde schon von Weber, I.St. II (1853) 19 ff., im Anschluss an eine Behandlung des Çatarudriyakapitels im YV. vertreten[2]. Die epische Çivagestalt repräsentiere eine Zusammenschmelzung von Rudra und Agni, die schon im Çatarudriya stattgefunden habe, so dass die Epitheta, welche dem Rudra dort beigelegt werden, teils auf ihn selbst, teils auf Agni zurückzuführen seien[3]. Dieselbe Deutung des Sturmes, besonders des Gewittersturmes, als der elementaren Grundlage der Rudrakonzeption[4] geben auch Kuhn, Kuhns Zeitschr. III (1854) 335, Herabkunft des F. (1859) 202; Grohmann, Apollo-Smintheus (1862), Kuhns Zeitschr. X (1860) 271 ff.[5]; Whitney, JAOS. III (1863) 318 ff.; Lassen, Ind. Altertumskunde I (2 Ausg. 1866) 901 f., 924; Ludwig, der Ṛgveda III (1878) 320 ff.[6]; Barth, Les Religions de l'Inde (1879) p. 25 f. und Journal des Savants 1896 p. 398[7] (etwas weniger bestimmt, vgl. p. 399); Kaegi, Der Rigveda (1881) 55; v. Schrœder, Indiens Literatur und Cultur (1887) 66, 341 ff.; Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism (1891) 75 f.; Hardy, Ved.-Brahm.

[1] Die "hergebrachte Deutung", Oldenberg, Rel. d. Veda 221.

[2] Rudras Name bedeute der Heulende und bezeichne ihn als Sturmgott.

[3] Vgl. oben S. 245.

[4] Über diese Auffassung von Rudra s. oben S. 11 ff.

[5] Nahe kommt demselben Standpunkt Leo, Gesch. des deutsch. Volkes I (1854) 27 ff. Rudra ist "der Wolkenhimmel unter dem blauen Himmelsgewölbe", der den Regen spendet und die Stürme entsendet. Die Naturerschütterung, die der Wolkenhimmel veranlasst, ist die Grundlage der Vorstellung von Rudras Lebensäusserungen" (133).

[6] "Wir vermuten, dass Dyāus sich in die Gestalten Varuṇa und Rudra spaltete; letzterer stellt die elementare Seite dar, ersterer die geistige und moralische". Rudra ist Sturmgott.

[7] Anzeige von Oldenbergs Rel. d. Veda, 1. Ausg. 1894.

Periode (1893) 83; DEUSSEN, Allg. Geschichte der Philosophie I 1 (1894) p. 87; Sechzig Upanishad's (1897) 730. Von jetzt lebenden Indologen BLOOMFIELD, AJPh. XII (1891) 429; HOPKINS, JAOS. XVI (1894) Proc. CL ff., The Religions of India (1895) 99; MACDONELL, JRAS. 1895 p. 956 und unverändert VM. (1897) 76 f. und JRAS. 1900 pp. 383 f.

Alle erwähnten Forscher legen ihrer Auffassung von Rudras Wesen die Rigvedaüberlieferung zu grunde. So auch BERGAIGNE, La Rel. Véd. III (1883) 31—36, der indessen im rigvedischen Rudra nicht einen Windgott, sondern eine Form von "le père céleste" sieht, vgl. für diesen Göttertypus besonders III 1 ff. Vom RV. geht auch SIECKE aus, der in einem längeren Aufsatz, Arch. f. Religionswiss. I 113—151, 209—259, den Ausgangspunkt der Rudravorstellung zu finden sucht. Für SIECKE wird Rudra gleich vielen anderen Gottheiten ein Lichtwesen mit der Sonne oder dem Monde, wahrscheinlich dem Monde, als physischem Substrat. Vom RV. als "sicherem Ausgangs- und Stützpunkt" (251) aus sucht er sodann auch die Rudragestalt des AV. und YV. zu verstehen.

OLDENBERG ist der erste, der (in seiner Rel. d. Veda 1 Ausg. 1894 pp. 216 ff.) für seine Deutung von Rudra der späteren vedischen Überlieferung einen breiteren Raum gegeben hat. "Das Bild, das hier aus den jüngeren vedischen Texten zu gewinnen ist, zu dem wir uns jetzt wenden, zeigt sicher im Wesentlichen uralte Züge; in den Besonderheiten der Überlieferung allein liegt es, wenn sich diese Züge in der ältesten Hymnensammlung weniger deutlich ausprägen" (217). OLDENBERG formt auch sein Bild von Rudra aus Material, das er diesen Texten entnimmt. Rudra entstammt durchaus der niederen Mythologie und ist den erhabenen himmlischen Mächten gegenüber ein Fremdling. Von denjenigen Zügen, die mit Notwendigkeit zu dem Bild eines Sturmgottes gehören, zeigt Rudra keinen[1]. "Fester und tiefer als die Beziehung auf Wind und Wetter scheint in Rudras Wesen diejenige auf Berge und Wälder sowie seine schädliche, krankheitsbringende Macht begründet zu sein." Und O. erkennt in Rudras Bild die Züge eines Berg- und Waldgottes und deutet ihn als einen Verwandten der europäischen Faune

[1] Vgl. oben S. 11 Anm. 2.

und Silvane, Waldmänner, wilden Leute, Fanggen u. s. w.[1] In der 2. Ausg. seiner Arbeit behauptet er indessen diesen Standpunkt nicht mehr mit Bestimmtheit. Den Einwand HOPKINS'[2] und HILLEBRANDTS (VM. 200), dass seine Auffassung im Widerspruch zum RV. "unserem ältesten Texte" (Hillebrandt) steht, wo Rudra "der Asura des grossen Himmels", "des Himmels roter Eber" etc. heisse und nichts von seiner Beziehung zu Bergen und Wäldern gesagt sei, findet er zwar nicht entscheidend, wenn man den Charakter der Quellen in Betracht zieht, sowie er auch bezweifelt, dass diejenigen Züge in Rudras Wesen, welche er selbst in den Vordergrund gestellt hat, späteren Ursprungs wären als Rudras Beziehung zum Himmel im RV. Aber er räumt doch die Möglichkeit ein, "dass sie nur neben anderen ihre Gültigkeit haben", und obgleich er offenbar immer noch entschieden zu seiner früher gebildeten Auffassung von Rudras Wesen neigt (vgl. 223—224), sieht er es als "für den gegenwärtigen Stand unseres Wissens geboten" an, "dabei haltzumachen, dass sich als Grundvorstellung im Wesen Rudras die eines Entsenders von Seuchen aus unbegreiflicher Ferne über Menschen und Vieh herauszustellen scheint". Da dieser Zug den Rudra ebenso sehr in allen den vedischen Quellen kennzeichnet, hat OLDENBERG also das eigentliche Problem offen gelassen: die Schwierigkeit, die rigvedische und die in den jüngeren vedischen Texten erscheinende Entwicklungsphase des Gottes mit einander in Übereinstimmung zu bringen. Diese Schwierigkeit sowie die verschiedene Bedeutung, welche man für die Beantwortung der Frage nach Rudras eigentlichem Wesen der RV.-Überlieferung einerseits und der späteren Überlieferung andrerseits beimisst, kommt durch HOPKINS Kritik von OLDENBERGS angeführter Arbeit (im JRAS. XVI CXLV ff.) zum Vorschein. HOPKINS fragt, wie OLDENBERG, "who interprets Rudra as an Old Man of the Mountains without any celestial attributes" die Tatsache erklären wolle, dass Rudra doch im RV. offenbar coeleste Attribute besitzt. "He

---

[1] WINTERNITZ stimmt Indog. Anz. VIII 38 ausdrücklich der Auffassung OLDENBERGS zu, mit weiterer Begründung. Ebenso wohl auch PISCHEL — wenigstens z. T. — in seiner Anzeige von OLDENBERGS angeführter Arbeit GGA. 1895 pp. 150 f. ("seine Zeichnung des Rudra ist vollkommen richtig". Doch will er in ihm nicht ein Wesen der niederen Mythologie sehen).

[2] S. unten.

does not even allude to it. He wanders off to Brāhmaṇas and Sūtras to explain the 'mountain-nature' and the medicines of this lightning-god of the sky, and to interpret his bolt as wind, till, after one page devoted to Rudra in the Rig-Veda, and six to the later Rudra, he comes to this result". Und mit Rücksicht auf das deutliche Zeugnis des RV., in dem keine Andeutung einer Beziehung Rudras zu den Bergen vorkommt, beharrt H. dabei, "that to represent Rudra as an original Old Man of the Mountains, portrayed in his primitive nature in later texts, and in a secondary nature in the Rig-Veda, is unhistorical". — "Can, in any circumstances, this, the Rik view, be calmly shoved overboard and the 'true interpretation' of Rudra be one based on later texts, where the earthly pestgods of the un-Aryan peoples have crept in and coalesced with the Vedic celestial 'pest and healing' god?" Damit deutet Hopkins auch an, wie er sich die Entwicklung des Rudratypus von seiner rigvedischen zu seiner später erscheinenden Phase denkt[1], und er formuliert sein Endurteil: "In a word, Rudra as a lightning and medicine god remains a thunder-storm god in strict accordance with the dogmas of the Vedic poets. One may indulge in any speculation as to his pre-Vedic nature without affecting the Rig-Vedic conception of him; and one may interpret the later Çarva-Bhava-Çiva mixture as one chooses, but the Vedic Rudra is not this conglomerate".

Auch Hillebrandt hat bei seinem Versuch, Rudras Wesen zu bestimmen, das spätvedische Material in voller Ausdehnung ausgebeutet (VM. II 181 ff.). Indem er von der Doppelheit in Rudras Wesen, seiner Eigenart, Vernichter und Schöpfer zugleich zu sein, ausgeht und gestützt auf die Beziehung Rudras zum Herbst, die er im Ritual und in gewissen Ausdrücken angedeutet findet, weiter auf seinen Namen — *rudra* = rot — und vor allem auf die in den späteren vedischen Texten oft wiederkehrende Deutung Rudras als einer Form Agnis, sieht H. in Rudra "einen Gott der Schrecken des tropischen Klimas vom Beginn der heissen Zeit an bis zum Übergang zum Herbst" (191—196, 207)

[1] Vgl. auch Ausdrücke wie den folgenden: "We are far from denying the possibility of such an origin — wie Oldenberg es annimmt — for much in Rudra's later nature, for Rudra in the later age is Çiva, the folk-god", und unten im Texte.

Diese Auffassung steht nach H. nicht im Widerspruch zum RV., aber man kann doch eine Verschiedenheit zwischen dieser Quelle und der späteren Zeit nicht verkennen (200 f.). Sicher ist, dass Rudra von Haus aus kein Gott der Berge und Wälder war, und es findet sich kein Beweis, dass er "aus einem Dämon der niederen Mythologie zu einem Gott emporgestiegen sei" (198 f., 207). Der RV., unser ältester Text, verbindet ihn ausdrücklich mit dem Himmel, und weder der RV. noch der AV. nennt ihn jemals einen Bergesfürsten. Auch für H. ist also das Rudrabild des RV. entscheidend für die Frage, ob Rudra ursprünglich ein cœlester Gott oder ein Wesen der niederen Mythologie gewesen sei. Seine Beziehung zu den Bergen und Wäldern dürfte demnach erst auf dem Wege der späteren Entwicklung, sei es selbständig sei es durch Verschmelzung mit anderen Wesen hinzugekommen sein. "Sobald man ihn auf der Erde zu lokalisieren anfing, bewirkten es die fürchterlichen Eigenschaften des Gottes, dass man ihn ausserhalb der Grenzen des Dorfes nach der Wildnis verwies" (200)[1]. Vgl. auch 207 f., wo H. die Frage aufwirft, ob nicht Rudra ein Sternbild war, dessen Aufgang eine gewisse Periode der Jahres einleitete. Auch nach HILLEBRANDT tritt also Rudra im RV. in einer ursprünglicheren Gestalt hervor als in den jüngeren Texten. — HILLEBRANDT hat auch später an seiner Auffassung von Rudra festgehalten, aber glaubt damit nicht, sein ursprüngliches Wesen gefunden zu haben. "Er ist in seinem ursprünglichen Wesen unerkannt"[2].

Andere Wege als die angeführten Verfasser geht v. SCHRŒDER (WZKM. IX, 1895, pp. 233 ff.; unverändert Mysterium und Mimus im RV. 1908 p. 19, 121 f.), der in Rudra den Führer des im Wind und Sturm einherziehenden Seelenheeres sah, den indischen Ableger eines indogermanischen Göttertypus, der auf euro-

---

[1] Vgl. auch 204, 206 f., wo die Unbekanntschaft des RV. mit den vielen Benennungen von Rudra, die in der jüngeren Literatur erscheinen, als "ein fast untrügliches Zeichen mythologischer Gebietserweiterung über den Anschauungskreis der rigvedischen Dichter hinaus gedeutet wird". "Wir werden daher mit gutem Grunde annehmen dürfen, dass jene Namen ein Produkt späterer Entwicklung oder vorsichtiger ausgedrückt, nicht-ṛgvedischer Herkunft sind. Mit der allmählichen Ausbreitung der ṛgvedischen Stämme und ihrer Verbindung mit andern arischen und unarischen Bewohnern Indiens werden auch ihre Götter in Namen und Gestalt gewachsen sein".

[2] VM., Kleine Ausg. (mir nicht zugänglich), Lieder d. Ṛgveda (1913) p. 94.

päischem Religionsgebiete durch Gestalten wie Odin-Wodan, Dionysos und Mars vertreten ist. Er stützt diese Auffassung u. a. auf Rudras alte Beziehung zu den Maruts, die ihrem eigentlichen Wesen nach als Seelen Verstorbener gedeutet werden[1], und auf seine in den jüngeren Texten immer deutlicher hervortretende Eigenschaft als Todesgott[2]. Andere Züge im Wesen und Kulte des Gottes, z. B seine Eigenschaft als Zeugungs- und Fruchtbarkeitsgott und die nach v. Schrœder damit zusammenhängenden Riten werden aus seinem erwähnten Grundcharakter erklärt. Dieselbe Auffassung vertrat Charpentier in seinem Aufsatze "Über Rudra-Çiva" in der WZKM. XXIII (1909) 151 ff. und K. F. Johansson, Nordisk Familjebok, Art. Rudra, und in seiner Arbeit "Über die altind. Göttin Dhiṣaṇā und Verwandtes" (1917) pp. 88, 92[3].

Man muss Hopkins und Hillebrandt Recht geben, wenn sie, wie schon erwähnt, sich gegen die Art und Weise verwahren, in der Oldenberg die Frage nach Rudras ursprünglichem Wesen löst. Der RV. gibt ein wesentlich anderes Bild von Rudra als die spätere Literatur, und in diesem Widerspruch liegt ein Problem, das nicht ohne weiteres beiseite geschoben werden darf. Doch scheint es mir, dass die beiden erwähnten Forscher sowohl in ihrer Kritik von O. wie in ihrer eigenen Stellungsnahme ihre Auffassung allzu sehr an das Rudrabild des RV. gebunden haben. Denn es braucht doch kaum hervorgehoben zu werden, dass die Frage, ob der rigvedische oder der später auftretende Rudratypus die ursprünglichere Entwicklungsphase vertritt, keineswegs, wie sowohl Hopkins als auch Hillebrandt anzunehmen geneigt scheinen, mit dem hohen Alter des RV. entschieden ist. Direkt wissen wir aus den Quellen nicht mehr, als dass Rudra in rigvedischer Zeit für die Vorstellung gewisser Kreise das Aussehen gehabt hat, unter dem er in der Hymnensammlung auftritt und dass er in der jüngeren Überlieferung in einer wesentlich anderen Gestalt erscheint, nicht aber, dass diese Entwicklungsphase eine direkte Fortsetzung der rigvedischen be-

[1] Nach Kuhns Etymologie des Wortes aus Wurzel *mṛ*, sterben.

[2] Die Bhūtas sind Totengeister.

[3] Rudra ist "der ursprüngliche anführer der toten seelen". "*Óðinn* und *Rudra* sind am meisten verwandte Konceptionen, d. h. sie sind aus derselben Grundanschauung entstanden, wie weit auch ihre Sonderentwicklungen auseinander gegangen sind."

zeichnet und also jünger sein muss. Denn diese Annahme geht von der Voraussetzung aus, dass das Rudrabild der rigvedischen Dichter auch dasjenige der übrigen vedischen Kreise gewesen wäre, was keineswegs selbstverständlich ist. Wir haben vielmehr allen Anlass, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die religiöse Vorstellungsweise der breiteren Volksschichten, also auch ihre Auffassung von den Göttern, von derjenigen der geschlossenen priesterlichen Kreise wesentlich verschieden war. Die Fragestellung, die, von dem ausgehend, was wir aus den vedischen Texten von Rudra wissen, das vorliegende Problem allseitig wiedergeben will, müsste also die folgende sein: welcher der beiden Rudratypen, der rigvedische oder derjenige der späteren Texte, ist der ursprünglichere? Und wenn grössere Ursprünglichkeit sich für den einen dieser Typen nachweisen lässt, wie ist der andere zu erklären?

Wenn man von der Annahme ausgeht, dass Rudra in seiner rigvedischen Gestalt eine ältere Phase in der Entwicklung des Gottes darstellt, von welcher also der spätvedische Typus erst abgeleitet werden muss, wie will man sich diese Entwicklung denken? In den Epen und Purāṇas sowohl wie in den ältesten nachrigvedischen Texten tritt Rudra durchgehend in seiner späteren Gestalt auf, mit ihren bemerkenswert hervortretenden individuellen Zügen, fest gewurzelt in dem neuen Milieu. Denn neu muss man dieses Milieu nennen, mit einem coelesten Gott, wie dem Rudra des RV., lässt es sich nicht vereinen. Der Gott ist vom Himmel zur Erde degradiert worden und erfuhr dabei diese Verwandlung zu seiner späteren Gestalt. Aber wann fing man an, ihn auf der Erde zu lokalisieren — wie HILLEBRANDT dies ausdrückt — und wie ist es geschehen? Man kann auf diese Frage kaum eine andere Antwort finden, als dass Rudra in der uns unbekannten Zeit zwischen dem Rigveda und der jüngeren vedischen Literatur stark unter die Einwirkung volkstümlicher Kreise gekommen ist, die mit ihm ihre Vorstellungen von Gottheiten des gleichen Wesens wie Çiva und Durgā verbanden und ihm so ein wesentlich anderes Gepräge aufdrückten. Dies wäre wohl dann am ehesten in der Weise geschehen, dass Rudra schlechtweg mit solchen Gottheiten zusammengeschmolzen wäre und während dieses Prozesses selbst eine successive Metamorphose durchgegangen wäre, bis er schliesslich als der spätvedische Volksgott dasteht. Dies scheint Hor-

KINS' Auffassung von dem Entwicklungsgange zu sein, und auch HILLEBRANDT deutet einen solchen als denkbar an. — Eine derartige Entwicklungshypothese lässt sich nun freilich aufstellen, wenn das Bedürfnis sie erfordert, und scheint an sich annehmbar, hat aber bei einem näheren Nachdenken kaum die Wahrscheinlichkeit für sich. Es erscheint sehr fraglich, ob sie sich überhaupt verteidigen lässt. Ohne Zweifel war Rudra schon zur rigvedischen Zeit eine Gestalt mit scharf ausgeprägter Individualität und von höchst ansehnlichen Dimensionen, und hier stösst die versuchsweise aufgestellte Hypothese auf die erste Schwierigkeit. Denn man versteht nicht, warum dieser Gott in dem skizzierten Amalgamierungsprozesse sich seiner ursprünglichen, im RV. zum Vorschein kommenden Eigenart so vollständig hat entäussern können, dass das Ergebnis derselben eine Gestalt von ganz denselben Grundzügen wie die späteren indischen Volksgottheiten eines gewissen Typus wurde — und zwar um so weniger, als die Zentralfigur in diesem Prozesse ja Rudra selbst gewesen sein muss, was daraus ersichtlich ist, dass der neue Gott seinen Namen trägt und trotz seinen abweichenden Zügen mit dem rigvedischen Rudra durchaus identisch ist. Und noch eigentümlicher erscheint die Sache, wenn man den Umstand in Betracht zieht, dass die jüngere vedische Literatur nicht den Volksglauben jener Periode, sondern, wie der RV., die priesterlichen Anschauungen zum Ausdruck bringt. Man erwartet, wenigstens in den brahmanischen Kreisen mit ihren alten, auf den RV. zurückgehenden Überlieferungen und ihrer Exklusivität gegenüber dem Volksglauben die ursprünglichen Züge des Gottes bewahrt zu finden, wenn sie auch dem Bewusstsein des Volkes entschwunden waren. Es lässt sich auch gegen die hier vorgeführte Auffassung von der Entstehung des jüngeren Rudratypus der Einwand geltend machen, dass sich gar keine Spuren einer solchen Entwicklung nachweisen lassen. Man könnte zwar solche Spuren in gewissen neuen Namen Rudras entdecken, die ursprünglich von ihm verschiedene, selbständige Göttergestalten bezeichneten. Dies scheinen HOPKINS sowohl wie HILLEBRANDT annehmen zu wollen. Die einzigen Namen, die dabei in Betracht kommen könnten, sind Bhava und Çarva. Aber, wie wir schon gesehen haben, sind Bhava und Çarva, wenn sie als selbständige Götter auftreten, nur Doppelgänger von Rudra selbst,

von vollständig demselben Aussehen wie er und kaum von ihm zu trennen. Dies bestätigt die Angabe eines alten vedischen Textes, nach welcher Bhava und Çarva nur Namen von Rudra in gewissen von den vedischen mehr oder weniger abgesonderten Kultkreisen seien (Çat. Br. I 7. 3, 8, vgl. oben S. 29 Anm. 2). Dass es auch aus anderen Gründen unmöglich oder jedenfalls ganz unmotiviert ist, in Bhava und Çarva fremde Göttergestalten zu sehen, die mit Rudra zusammengeflossen wären und ihm dabei ihr Wesen aufgedrückt hätten, werden wir unten sehen. Dann ist es aber auch hinfällig, von dem jüngeren Rudratypus als einem Çarva-Bhava-Çiva-Konglomerat zu sprechen (Hopkins). Rudras Gestalt trägt in den jüngeren vedischen Texten durchaus dasselbe einheitlich-individuelle Gepräge wie im RV. und in den Epen und Purāṇas und zeigt keine Spuren einer Entwicklung wie der angedeuteten. Es lässt sich auch in Frage stellen, inwieweit konkrete volkstümliche Götter mit einer festen und stark ausgeprägten Individualität wirklich in dieser Weise mit einander verschmelzen: kein spekulatives Zusammenarbeiten verschiedener Göttervorstellungen, auch nicht ein blosser Austausch von Namen, während die Persönlichkeiten dieselben bleiben, sondern ein organisches Aufgehen in einander, so dass das Ergebnis eine neue Gestalt aus einem Guss wird. Jedenfalls sollte man nicht ohne zwingende Notwendigkeit zu einer solchen Hypothese greifen. Es liesse sich vielleicht auch denken, dass die hier vorausgesetzte Veränderung der Rudragestalt in etwas anderer Weise vor sich gegangen wäre: volkstümliche Kreise haben auf Rudra ihre allgemeinen Vorstellungen von böswilligen, krankheitssendenden, mordsüchtigen Göttern eines gewissen Typus übertragen und ihm so ein neues Aussehen aufgedrückt. Aber auch hier stellt sich die Frage ein, warum dann nicht die priesterliche Überlieferung Rudras Gestalt unverändert bewahrte. Schon in den ältesten nachrigvedischen Texten hat Rudra ja sein späteres Aussehen, und der allen YV.-Rezensionen gemeinsame Traiyambakaritus, der Rudra nur unter diesem Aussehen kennt, zeigt, dass diese Gestalt einer viel älteren Zeit herrührt. Tatsächlich müssen also die Umwandlungsprozesse während eines ziemlich kurzen Zeitabschnittes vor sich gegangen sein, und da Rudra schon zu rigvedischer Zeit vor allem ein Volksgott gewesen sein muss,

lässt sich die Veränderung nicht durch das Überhandnehmen volkstümlicher Vorstellungen allein erklären, sondern muss ihren Ursprung in nicht arischen Beeinflussungen haben.

Stellt sich also die Auffassung, dass der rigvedische Rudratypus der ursprünglichere sein sollte, neben dem der Rudra-Çiva der jüngeren vedischen Texte ein Produkt späterer Entwicklung darstelle, schon aus den oben angeführten Gründen als wenig wahrscheinlich heraus, so zeigen andere Umstände, dass sie unmöglich aufrecht zu erhalten ist. Dabei kommt zunächst der mit Rudra verbundene Kultus in Betracht, eine Quelle, die man, soweit ich habe sehen können, für die Beantwortung der aufgestellten Frage bisher nicht herangezogen hat. Wie wir sahen, kommt Rudras erdgebundenes, dämonisches Wesen in seinem Kulte zum Ausdruck; ja, dieser Kultus ist z. T. der Art, dass er eine Gottheit von Rudras Wesen mit Notwendigkeit voraussetzt. Dies gilt vor allem vom Traiyambakahoma, s. oben S. 57 ff. Niemand wird versuchen wollen, den Himmelsgott des RV. in diesen Ritus einzusetzen. Das Bedeutungsvolle und m. E. für die vorliegende Frage Entscheidende ist nun aber, dass der Traiyambakahoma, wenigstens seinem wesentlichen Teil nach, keine späte brahmanische Erfindung bezeichnet, sondern als ein genuiner Volksritus aufgefasst werden muss (s. oben a. a. O. u. 142 f.) und also auf ein hohes Alter Anspruch erheben kann. Denn daraus folgt offenbar auch, dass der Rudra Tryambaka, d. h. der spätvedische Rudratypus, dasselbe Alter haben muss. Ja, zieht man den eigentümlichen zähen Konservatismus in Betracht, der für alles, was Riten heisst, aber ganz besonders für alle echten Volksbräuche kennzeichnend ist und sie in weit höherem Grade als die religiösen Vorstellungen allen Veränderungen widerstehen lässt, so hat man allen Grund, wenigstens in dem volkstümlichen Teil des Traiyambakahoma einen uralten Gebrauch zu sehen und also auch in dem Rudra Tryambaka, dem finsteren, dämonischen Gott, der in Tierfell gekleidet und mit Pfeilen bewaffnet, durch Wald und Feld streift und zusammen mit allerlei Geistern und Gespenstern die Kreuzwege besucht, die ursprünglichste Gestalt des Gottes zu sehen. Und wie man auch den betreffenden Ritus auffassen mag, jedenfalls steht es fest, dass er, so wie er in gleicher Gestalt in allen YV.-Schulen vorliegt, viel älter als die ältesten nachrigvedischen

Texte sein muss und also auch ein viel höheres Alter für den spätvedischen Rudratypus bezeugt. Will man trotzdem an der Annahme festhalten, dass der jüngere Rudratypus nicht dieselbe Ursprünglichkeit wie der rigvedische beanspruchen könne, sondern erst auf dem Wege der späteren Entwicklung aus diesem hervorgegangen sei, dann kann man von der erwähnten Schwierigkeit nicht auf anderem Wege loskommen als dadurch, dass man zwar einerseits den Charakter und das hohe Alter des erwähnten Kultbrauches und die daraus folgenden Konsequenzen betreffs der Gottheit, mit dem er verbunden ist, eingesteht, andererseits aber Rudras Verbindung mit dem Ritus zu lockern sucht. Man könnte z. B. leugnen, dass diese Verbindung alten Datums sei. Als Rudra seinen späteren volkstümlichen Charakter erhalten habe, habe er auch entsprechende volkstümliche Kultbräuche aufnehmen können, Riten, die früher mit anderen verwandten Göttern verbunden gewesen seien. Oder ein alter mit Rudra verbundener Ritus konnte mit fremden Kultelementen verschmolzen sein und daher seinen späteren Charakter erhalten haben. Dass man in dieser Weise gezwungen wird, so viele charakteristische Züge nicht nur in der Physiognomie, sondern auch im Kulte des spätvedischen Rudra auszumerzen, spricht offenbar nicht für die Wahrscheinlichkeit der Theorie von der grösseren Ursprünglichkeit des rigvedischen Rudratypus. Aber sie stösst auf noch ernstlichere Schwierigkeiten. Alles deutet nämlich darauf hin, dass die Verbindung zwischen Rudra und dem Traiyambakahoma uralt ist. Bei einem Ritus wie dem Çūlagava könnte es vielleicht motiviert erscheinen, in den volkstümlichen Elementen, jenen Baliopfern aus Blut etc. an Rudra und sein Dämonengefolge, spätere Zusätze zu demselben zu sehen, nämlich wenn man in den vielen neuen Namen Rudras: Bhava, Çarva u. s. w. fremde Beeinflussungen aufdecken will. Denn hier findet man alle jene Namen. Āçv. Gṛ. (IV 8. 19) dediziert die Gabe an Hara, Mṛḍa, Çarva, Çiva, Bhava, Mahādeva, Ugra, Bhīma, Paçupati, Rudra, Çaṅkara, Īçāna in dieser Reihenfolge; Pār. Gṛ. (III 8. 6) an Agni, Rudra, Çarva, Paçupati, Ugra, Açani, Bhava, Mahādeva, Īçāna; Āp. Gṛ. (20. 4, Mantrapāṭha II 18. 14 ff.) an Bhava, Çarva, Īçāna, Paçupati, Rudra, Ugra, Bhīma, Mahān devaḥ; Hir. Gṛ. (II 8. 6 f.) an Bhava, Rudra, Çarva, Īçāna, Paçupati, Ugra, Bhīma, Mahān devaḥ; Çāṅkh.

Çr. (IV. 18. 5) an Bhava, Çarva, Paçupati, Ugro devaḥ, Mahān devaḥ, Rudra, Īçāna, Açani. Wollte man unter einigen dieser Namen fremde Götter sehen, die mit der ursprünglichen Rudravorstellung verschmolzen seien und ihr ein anderes Gepräge aufgedrückt hätten, so könnte man auf dem eingeschlagenen Wege weiter gehen und jenen Eindringlingen auch die Elemente des Ritus zuschreiben, die sich nicht mit der ursprünglichen Rudravorstellung vereinen lassen. In dem alten vedischen Brandopfer, das einen Teil auch des Çūlagava bildet, hätte man dann den echten, mit Rudra seit ältesten Zeiten verbundenen Ritus zu sehen. Aber beim Traiyambakahoma ist ein solches Aufheben der ursprünglichen Verbindung zwischen Rudra und seinen charakteristischesten Riten unmöglich, und an diesem Opferbrauche scheitert überhaupt die ganze Auffassung des Verhältnisses zwischen dem rigvedischen und dem spätvedischen Rudra, deren Unhaltbarkeit ich auf den vorstehenden Seiten darzutun versucht habe. Wie aus RV. VII 59 hervorgeht, wo Tryambaka (v. 12) offenbar Rudra als die Gottheit des mit der dritten Cāturmāsyafeier verbundenen Traiyambakahoma bezeichnet[1], gehört nämlich dieser Ritus, aller Wahrscheinlichkeit nach in seiner vorliegenden Form, seit ältester Zeit gerade der vedischen Überlieferung und den vedischen Kultkreisen an, was auch daraus ersichtlich ist, dass Rudra hier unter seinen beiden rigvedischen Namen Rudra und Tryambaka und wie im RV.[2] nur unter diesen Namen auftritt. Schon zu rigvedischer Zeit muss man also Rudra, wie sich aus dem Charakter des Trai-

---

[1] Dies kann man daraus schliessen, dass in den vv. 9 und 10, wie bei der dritten Cāturmāsyafeier, die Maruts *sāṃtapanāḥ* und *gṛhamedāsaḥ* (bei den Cāturmāsyas heissen sie *gṛhamedhinaḥ*) und v. 11 wie bei der ersten Cāturmāsyafeier die Maruts *svatavasaḥ* angerufen werden, während Rudra hier wie bei den Cāturmāsyas seinen Platz am Ende hat. V. 12 (*tryàmbakaṃ yajāmahe sugándhim puṣṭivárdhanam urvārukám iva bándhanān mṛtyór mukṣīya māmṛ́tāt*) hat wie bekannt seinen Platz im Traiyambakaritual. Er kommt auch AV. XIV 1. 17 vor. Ist er schon im RV. und AV. dem Ritual entnommen?

[2] Man findet nämlich im RV. keine Spuren seiner später gewöhnlichen Benennungen. Hätten die Dichter jene Namen gekannt, so müssten wir erwarten, sie im RV. anzutreffen, da Rudra ja ihnen doch durchaus nicht unbekannt ist, sondern ganze drei Hymnen besitzt und ausserdem noch an mehreren anderen Stellen erwähnt ist. Und was Bhava und Çarva betrifft, so deutet wohl auch der Umstand, dass diese Namen im AV. selbständige Götter bezeichnen, darauf hin, dass sie im RV. nicht gebräuchliche Benennungen von Rudra gewesen sind.

yambakaopfers ergibt, unter seiner jüngeren Gestalt verehrt haben, und diese Annahme bestätigt sich auch durch den soeben angeführten Umstand, dass keine der neuen Benennungen Rudras: Bhava, Çarva u. s. w. in den erwähnten Ritus Aufnahme gefunden haben. War es nämlich berechtigt, in diesen Namen fremde Elemente zu spüren, die mit der ursprünglichen Rudravorstellung zusammengeflossen seien und derselben ihren späteren Charakter gegeben hätten, so ist ja diese Betrachtungsweise bei Rudra Tryambaka vollständig ausgeschlossen[1]. Vielmehr haben wir hier offenbar die Rudragestalt der spezifisch vedischen Kultkreise vor uns, und wie der Gott seine alten Namen behalten hat, so dürfte er auch seine ursprüngliche Gestalt beibehalten haben.

Einen sehr altertümlichen Eindruck macht auch sein Name Tryambaka. Man trifft ihn in den oben angeführten, beim Çūlagava gebrauchten Namenlisten nicht und ebenso wenig in den Namenverzeichnissen Çat. Br. VI 1. 3, 10 ff. und I 7. 3, 8 und Çāṅkh. Br. VI 2 ff. (Muir, OST. IV 286 ff.)[2]. Dass er auch in jenen Namenlisten fehlt, die doch sicher auf Vollständigkeit Anspruch machen oder wenigstens alle gewöhnlicheren Epitheta Rudras geben wollen, ist besonders bemerkenswert und lässt sich kaum in anderer Weise erklären, als dass Tryambaka, ausser in Verbindung mit dem Traiyambakaopfer, nicht mehr als Benennung von Rudra gebraucht worden ist. Diese Annahme findet ihre Bestätigung dadurch, dass Tryambaka, wenn es in anderen Zusammenhängen vorkommt, zwar Rudra, aber Rudra als die Gottheit des erwähnten Ritus bezeichnet, so z. B. Kāty. Çr. XV 2. 3, wo die Vorschrift, dass "Himmelsrichtung und Feuer (beim Apāmārgahoma im Rājasūyazeremoniell) wie beim Traiyambakahoma sein sollen", nur mit den Worten "*tryam-*

---

[1] Da aber Rudra Tryambaka dem Wesen und Aussehen nach mit Bhava und Çarva ganz identisch ist, so wird auch jeder Anlass hinfällig, hinter jenen Namen fremde Göttergestalten zu suchen. Sondern Bhava und Çarva sind nur Rudra, wie er in gewissen ausservedischen Kultkreisen benannt wurde.

[2] Er fehlt auch sonst, wo Rudras verschiedene Namen und Epitheta erwähnt sind (AV. XI 2; XV 5; TS. I 4. 36 und VS. XXXIX 8—9; Kauç. S. 51. 8, Baudh. DhÇ. II 9. 6; Adbhutabrāhm., Weber, Omina u. Portenta 341). Soweit ich sehen kann, kommt er nur bei dem Āçvayujīritus nach dem Zeremoniell des Mān. Gṛ. (II 3. 4—8) als Benennung Rudras, neben Agni, Rudra, Īçāna, vor.

bakavad digagnī" ausgedrückt wird, und in Bezeichnungen wie *tryambakāḥ*: der Traiyambakaritus[1]; *traiyambakāḥ*, dem R. Tryambaka gehörend u. s. w. (z. B. Opferkuchen: *traiyambakapramāṇa*, von derselben Grösse wie die Opferkuchen beim Traiyambakahoma, Gobh. Gṛ. III 10. 14; für weitere Belege s. BR.). Tryambaka und dessen Ableitungen sind also auf dem Wege, termini technici für das Traiyambakaopfer und dazu Gehöriges zu werden. Dies deutet auf eine sehr alte und feste Verbindung zwischen Rudra als Tryambaka und dem betreffenden Opfer. Wir haben hier noch einen Umstand, der für das hohe Alter des spätvedischen Rudratypus spricht. Tryambaka bezeichnet nämlich Rudra als den von drei "Müttern" (*ambāḥ*, *ambikāḥ*), d. h. Göttinnen, begleiteten, den mit drei Göttinnen verbundenen Gott[2]. Ambā, Ambikā heisst die beim Traiyambakahoma mit Rudra verbundene Göttin[3]. Sie wird in den vedischen Texten als Rudras Schwester bezeichnet, von dem Komm. zu TS. (s. Hillebrandt, VM. II 188, 191) mit Çivas Gemahlin Pārvatī identifiziert[4]. Es liegt darin kein Widerspruch. Wie Johansson, a. a. O. 90 richtig hervorhebt, sind die mythisch-religiösen Konzeptionen Mutter, Schwester, Weib aus der mütterlich-weiblichen Konzeption im allgemeinen geflossen und gehen häufig in einander über. Ambikā in dem betreffenden Ritus ist ohne Zweifel identisch mit der als Çivas Gemahlin aufgefassten Umā-Durgā-Pārvatī, derselben Göttin, die in dem schon mehrmals erwähnten, dem Traiyambakahoma nahestehenden Vināyakaritus, zusammen mit Rudra-Çiva, Kubera, Skanda und Gaṇeça[5] auftritt (vgl. oben S. 58). Nun spielt wie bekannt die Verehrung von "Müttern" in der in-

---

[1] TS. III 2. 2, 3: . . . *dārçyaṃ yajñam āgneyam paçum akurvata* (die Götter); *vaiçvadevam prātaḥsavanam akurvata, varuṇapraghāsān mādhyaṃdinaṃ savanaṃ, sākamedhān pitṛyajñaṃ tryambakāṃs tṛtīyasavanam akurvata*; TBr. I 4. 10, 9: *athauṣadhaya imaṃ devaṃ tryambakair ayajanta prathemahīti; tato vai tā aprathanta*, vgl. für weitere Belege BR. unter *tryambaka*.

[2] So Charpentier, WZKM. XXIII 177 f.; Hopkins, Ep. Myth. 220[1] und Johansson, Dhiṣaṇā 88. Die Richtigkeit dieser Deutung steht ausser Zweifel, s. Johansson, a. a. O. 86 ff.

[3] TS. I 8. 6 f, h.; VS. III 57. MS. I 10. 4 u. 20; Kāṭh. S. IX 7. 3 u. XXXVI 14; Kap. S. VIII 11; TBr. I 6. 10, 4; Çat. Br. II 6. 2, 9 u. 13.

[4] Ambikā und Ambā nach den Lexikographen Bezeichnungen von Durgā-Pārvatī; vgl. Hopkins, Ep. Myth. 226.

[5] Die beiden letzteren in der nachvedischen Mythologie als ihre und Çivas Söhne aufgefasst.

dischen Volksreligion eine ausserordentliche Rolle[1] (vgl. Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism 222 ff.; Krishna Sastri 223 f.; Crooke, PR. I 111 ff., 85; Hopkins, Rel. of India 415, 492, Ep. Myth. 226). Nach M. W., a. a. O. 222, "every village has its own special guardian mother, called Mātā or Ambā. Generally there is also a male deity, who protects like the female from all adverse and demoniacal influences. But the mother is the favourite object of adoration". M. W. zählt nicht weniger als ein hundert und vierzig solche Mütter in Gujarāt (ibid. 225). Ihre Benennung Mütter hat nichts mit mütterlichem Wesen im höheren Sinne zu schaffen. Meistens sind sie rein dämonischer Natur. Darum werden die erwähnten einhundertundvierzig Mütter von den Brahmanen als Manifestationen von Çivas Gemahlin Kālī, d. h. von Durgā in ihrer fürchterlichsten Form, erklärt. Die "sieben Mütter" (Mātṛkās) sind Unholdinnen, die in die Menschen fahren, und allerlei Unheil anstiften (Krishna Sastri 229). Wir hören von denselben Wesen im MBh. Skanda ist von solchen Müttern (*mātaraḥ*, *mātṛgaṇāḥ*) umgeben (III 226—228; 230), desselben dämonischen Wesens wie er selbst. Besonders tritt eine Gruppe von sieben (*sapta mātaraḥ*, *saptamātṛgaṇāḥ*, III 228. 10; IX 44. 29, s. auch III 230. 1 ff.) hervor, die mit den "sieben Müttern", "sieben Schwestern", "sieben Jungfrauen" des heutigen Volksglaubens (s. Krishna Sastri 190 ff., 229; Crooke, PR. I 128, II 104) zusammenzustellen sind. Aber unter Skandas Müttern versteht man auch die unzähligen (MBh. IX 46. 30 f.) Unholdinnen in seinem Gefolge, die Wälder, Bergabstürze, Kreuzwege, Quellen etc. bewohnen (s. MBh. IX 46). Denselben Charakter wie die erwähnten Mütter des MBh. und der modernen Volksreligion hatte, wie wir schon gesehen und wie wir erwarten müssen, auch Rudras "Schwester" Ambikā. "Der Herbst ist seine Schwester Ambikā", heisst es TBr. I 6. 10, "zusammen mit ihr tötet er, wen er tötet, zusammen mit ihr findet man ihn ab". Wenn er tötet, "schleicht er hinter seiner Schwester Ambikā heran" (MS. I 10. 20). Eben zu diesem Typus von Göttinnen müssen nun auch die drei Mütter, Ambās oder Ambikās, gehört haben, mit denen zusammen Rudra in einer weit zurück liegenden Periode

---

[1] "Mutter" — Mātā, Ambā, Ammā (in Südindien Amman), Māi — scheint man unter dem Volke fast jede weibliche Gottheit zu nennen, s. die angeführten Verf. und vgl. weiter unten.

von den rigvedischen Kultkreisen verehrt wurde. Eine andere Annahme entbehrt jeder Berechtigung. Die hervorragende Rolle, die hier den weiblichen Gottheiten zukommt, ist ganz in Übereinstimmung mit dem volkstümlichen Kulte und hat wie bekannt ihre Entsprechung in der Çivaverehrung (Çaktikult), während das weibliche Element im priesterlichen Ritual sowie in der auf demselben begründeten Hymnendichtung im grossen und ganzen einen ganz untergeordneten Platz einnimmt. Unter solchen Umständen haben wir aber offenbar den Charakter jener Ambikās, die übrigens im RV. kaum dem Namen nach eine Entsprechung haben, nicht nach vedischen, und hier speziell nach rigvedischen, sondern nach volkstümlichen Analogien zu bestimmen, denn wir befinden uns hier mitten im volkstümlichen Kulte. Sie sind im Grunde nichts anderes als jene dämonischen Mütter des späteren Volkskultes, was wir ja auch nach dem Charakter des Traiyambakaritus erwarten müssten, und beweisen also ebenso gut wie dieser letztere, dass die volkstümlichen Kreise der rigvedischen Stämme Rudra nicht unter seiner rigvedischen, sondern unter seiner in den späteren Texten hervortretenden Gestalt verehrten. Will man diese Betrachtungsweise nicht annehmen, dann muss man auch, und zwar ohne tragenden Grund, die drei Ambās zu Himmelsgöttinnen, entsprechend dem Charakter Rudras im RV., machen[1]. Der RV. gibt uns indessen noch weitere Beiträge zur Entscheidung der Frage. Im vorliegenden Zusammenhang kommt zunächst RV. X 136. 7 in Betracht:

---

[1] Für Rudras Verbindung mit einer Gruppe von Göttinnen vergleiche man z. B. Skanda und die sieben Mütter. Ohne Zweifel liesse sich auch ein entsprechender Kult für Çiva nachweisen. So erfährt man aus Rājataraṅgiṇī V 55, dass der Gott Bhairava, d. h. Çiva in seiner fürchterlichsten Form, in der Nähe von Bhūteça (Kashmir) zusammen mit "einem Kreise von Müttern" (*mātṛcakra*) verehrt wurde. Die sieben Mütter sind eng verbunden mit Çiva (abgebildet in den Çivatempeln), Krishna Sastri 196; Fergusson and Burgess, The cave Temples of India 425, 453. Die Dreizahl begegnet nicht nur bei den genannten Ambās. Vielmehr kehrt diese Verbindung von drei Göttinnen in der vedischen Mythologie oft wieder und hat schematischen Charakter bekommen (s. Johansson, a. a. O. 20, 25 f., 90 ff., 145 f.). Sie scheint schon der indogermanischen Zeit anzugehören, vgl. Usener, Rhein. Museum Bd. 58 pp. 9 ff., Güntert, Kalypso 241 ff., 246 ff., 254. Für die Bedeutung dieses Mütterkultus, die hier übergangen werden muss, wird vor allem auf Johansson in seiner angeführten Arbeit verwiesen.

vāyúr asmā úpāmanthat pináṣṭi smā kunannamá |
keçí viṣásya pātreṇa yád rudreṇápibat sahá ||

Die Hymne schildert das wild ekstatische Treiben des Götterbesessenen Muni (*devéṣito múniḥ*, v. 5.). Ich führe OLDENBERG an (Rel. d. Veda 1. Ausg. 406, 2. Ausg. 404 f.): "Dies Lied schildert lebendig das orgiastische Treiben der alten vedischen Welt, noch unveredelt von dem Erlösungsdurst, der die Asketen buddhistischer Zeit bewegte, noch ganz in die rohen Formen wilden Medizinmännertums gebannt. Das Lied spricht von den langhaarigen Verzückten (*keçin*, *muni*), in braunen Schmutz gekleidet, die im Windeswehen einhergehen, wenn die Götter in sie gefahren sind, die mit Rudra Gift[1] aus dem Becher trinken. 'In trunkener Verzückung haben wir der Winde Wagen bestiegen. Nur unseren Leib könnt ihr Sterblichen sehen . . . Des Windes Ross, des Sturmgotts Freund, gottgetrieben ist der Verzückte. Die Meere beide bewohnt er, das im Osten ist, und das westliche[2]. Auf der Apsaras, der Gandharven, der wilden Tiere Pfaden wandelt er.'" — Das für unsere Frage Bedeutsame ist nun die intime Beziehung dieses Muni zu Rudra: "Vāyu quirlte für ihn, stampfte für ihn die Kunannamās, als der Langhaarige zusammen mit Rudra Gift aus der Schale trank" (v. 7). Wir haben nämlich m. E. hier eine erste Spur des später so stark hervortretenden orgiastischen Rudra-Çiva-Kultes. Dies scheint mir unzweideutig sich zu ergeben, wenn man die Schilderung der RV.-Hymne von dem ekstatischen Heiligen und seinem Treiben mit dem zusammenstellt, was wir von dem professionellen Asketentum einer jüngeren Zeit, wie es besonders unter den Çivaiten florierte und noch floriert, wissen. Denn tatsächlich passt sie vollständig auf das letztere. Sehen wir zuerst die äussere Erscheinung jener Heiligen an, so fällt besonders ihr langes Haar in die Augen, vgl. *keçin* als Bezeichnung des Muni im RV. "Das Haar tragen die Sādhus entweder geflochten und gewickelt auf dem vorderen Teile des Kopfes, oder sie haben ihre Flechten lose und zottig. Diejenigen, welche ihr Haar sorgfältig aufgesteckt auf dem Kopfe tragen, heissen ohne Rücksicht auf ihre

[1] Ekstase erregende Medikamente?

[2] So wird von dem mit Tapas erfüllten Brahmanenschüler gesagt: "Er geht in einem Augenblick vom östlichen zum nördlichen (?) Meer", Atharvaveda XI 5. 6.

Sekte jhuttadarees; diejenigen, die ihr Haar in Unordnung um das Gesicht flattern lassen, bhoureeahs. Letztere Mode ist bei einer grossen Menge von Mönchen beliebt, die sich damit offenbar ein abschreckendes Ansehen geben wollen[1]. EHRMANN, Neueste Beiträge zur Kunde von Indien, Weimar 1806, angeführt bei SCHMIDT a. a. O. 142, spricht von ihren "verworrenen, nie durchkämmten Haaren, die, wie die Schlangen am Haupte Megärens, in hundert dicht verschlungenen Büscheln emporstehen". Ganz besonders gehört aber dieses Kennzeichen den Çivaverehrern zu. "These mendicant worshippers of Shivŭ" — the *Sŭnyasēēs* —, sagt WARD II 190, "are very numerous in Bengal . . . They smear their bodies with ashes of cow-dung, wear a narrow cloth tied with a rope round their loins, and throw a cloth, dyed red, over their bodies. The artificial hair worn by some of these persons reaches down to their feet, and is often clotted with dirt till it adheres together like a rope". Unter den vorbereitenden Zeremonien zur grossen Çivafeier im Monat Caitra, sagt derselbe Verfasser I 10, tanzen Männer und Knaben auf den Strassen, "having their bodies covered with ashes etc. and a long piece of false hair mixed with mud wrapped round the head like a turban". Wir haben hier sicher nichts anderes als eine bewusste Nachahmung von Çivas eigener Haartracht vor uns[2].

Eine grosse Rolle spielt wie bekannt in der Yogapraxis die Hervorrufung trance-artiger Zustände, in denen der Asket im Besitze übermenschlicher Fähigkeiten zu sein glaubt. Er pflegt dann Umgang mit den Göttern selbst (SCHMIDT a. a. O. 42 f.),

[1] R. SCHMIDT, Fakire und Fakirentum im alten und modernen Indien 22, im Anschluss an OMAN, The mystics, ascetics and saints of India. A study of sadhuism, with an account of the Yogis, Sanyasis, Bairagis, and other strange Hindu sectarians . . . London 1903.

[2] Es ist nämlich ein durchgehender Zug der professionellen Çivaverehrer, dass sie ihrem Gott im Aussehen und Benehmen so treu wie möglich nachzuahmen suchen. So gibt Ānandagiri in seinem Çaṅkaravijaya folgende Beschreibung der Kāpālikas: "His body is smeared with ashes from a funeral pile, around his neck hangs a string of human skulls, his forehead is streaked with a black line, his hair is woven into the matted braid, his loins are clothed with a tiger's skin, a hollow skull is in his left hand (for a cup) and in his right hand he carries a bell which he rings incessantly" etc., H. H. WILSON, angeführt bei CROOKE, Enc. of Rel. and Eth. I 210 Sp. 2. Die Aghorīs (Çivasekte) waren Kannibalen und assen verwesende Leichen und andere widrige Speise u. s. w. wie Çiva, CROOKE a. a. O.

er wird “an seinem lebendigen Leibe von der Fessel materieller Belästigung befreit und erlangt völlige Herrschaft über alle weltliche Substanz. Er kann sich leichter machen als die leichtesten Substanzen, schwerer als die schwersten; er kann so ungeheuer gross und so klein werden, wie es ihm gefällt; er kann jeden Raum durchmessen, jeden toten Körper dadurch beleben, dass er seinen Geist aus seinem eigenen Gehäuse auf ihn überträgt“ etc.[1], kurz gesagt “the Yogi proposes to himself no less a task than to master the whole universe, to control the whole of nature“[2]. Das ist gerade das, was wir von dem Muni im RV. X 136 hören. Aber die Übereinstimmungen beschränken sich nicht auf das jetzt Angeführte, wie wir sehen werden. Auch die mystischen Worte in v. 7: “Vāyu quirlte für ihn, stampfte für ihn die Kunannamās, als der Langhaarige zusammen mit Rudra Gift aus der Schale trank“ bekommen ihre Erklärung durch spätere Analogien. Stellt man die Ausdrücke “stampfen“, “quirlen“ (einer gewissen Substanz, der Kunannamās) und “Gift trinken“, die offenbar mit einander korrespondieren, zusammen, so wird man auf Grund des ganzen Zusammenhanges ungesucht dazu veranlasst, an die Herstellung irgend einer giftigen, berauschenden, Ekstase erregenden Droge zu denken[3]. Nun verwendet man in der Yogapraxis beim Hervorrufen der ekstatischen Zustände in grossem Umfange verschiedene narkotische Mittel. Man raucht Charas, Hanf oder Bhang, isst Opium in grossen Quantitäten, trinkt Bhang, Hanfdrogen u. s. w. (Schmidt a. a. O. 24 f., Ward II 193 f.; ebenso, bekanntlich beim Kultus von Çiva und den Çaktis, vgl. Ward II 92 ff., 95, Rājendralāla Mitra, angeführt Enc. of Rel. and. Eth. IX 557 Sp. 2). “A great number of Hindu modern saints live in a state of perpetual intoxication and call this stupefaction, which arises from smoking intoxicating herbs, fixing the mind on God“ (Ward, Hindus, angeführt Schmidt a. a. O. 24). Man ist darum mit Pfeifen versehen oder, für die Bereitung der Drogen, mit Mörser und Keule. “Die *bhang*-Trinker werden selbst auf der Pilgerfahrt keinen Steinmörser und hölzerne Mörserkeule zu schwer zu transportieren finden“ (Schmidt ibid.). Hier stellt

[1] H. H. Wilson, Sketch of the religious sects of the Hindus, p. 131, bei Schmidt ibid.

[2] Svami Vivekananda, Râja-yoga, p. 11, angeführt Schmidt a. a. O.

[3] Auch Oldenberg neigt zu dieser Auffassung, s. oben.

man also durch "Stampfen" und "Quirlen" giftige Tränke zu ekstatischen Zwecken her. Brauchen wir einen besseren Kommentar zu RV. I 136. 7?

Nach dem angeführten Verse trinkt aber auch Rudra Gift zusammen mit dem Muni. So eigentümlich diese Angabe erscheinen mag, wird sie doch ganz verständlich, wenn wir uns erinnern, dass Rudra-Çiva selbst Gott der wilden, verrückten Ekstase ist, ein Zug, der allzu primitiv ist, um nicht uralt zu sein. In wilder Erregung führt er den von ihm selbst erfundenen orgiastischen Tāṇḍavatanz auf, während seine Gemahlin zusieht oder selbst teilnimmt, eine Szene, die man auf den Bildwerken oft wiedergegeben findet[1]. Das Bhāratīya-Nāṭyaçāstra erzählt, dass er sich dieses Tanzes bei der ersten dramatischen Aufführung vor den Göttern erinnerte und ihn durch seinen Diener Taṇḍu ausführen liess, während Pārvatī den weniger gewaltsamen Lāsyatanz demonstrierte[2]. Und schon Megasthenes berichtet von seinem Dionysos (Çiva), er habe den Indern ὄρχησιν τὴν σατυρικήν, τὸν κόρδακα παρ' Ἕλλησι καλούμενον gelehrt[3], wobei er an den Tāṇḍavatanz gedacht haben muss. Vgl. auch Çivas Beinamen Naṭeçvara, Mahānaṭa, Nāṭyapriya. Im MBh. und den Purāṇas finden wir Schilderungen dieses orgiastischen Taumels Çivas, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Er lacht, singt, tanzt, hüpft, gähnt, weint und macht andere weinen, er spricht wie ein Verrückter oder Betrunkener, er lacht fürchterlich, heisst es MBh. XIII 14. 156 ff.[4] Und im Bhāgavatapurāṇa lässt der von Çiva gekränkte Dakṣa in der Götterversammlung ähnliche Worte von ihm fallen (Muir, OST. 318): "Er läuft umher (*aṭati*) auf Leichenäckern, umgeben von Scharen von Gespenstern und Geistern, gleich einem Verrückten (*unmattavad*), nackt, mit verwühltem Haar (*vyuptakeça*), lachend, weinend, mit Leichenverbrennungsasche beschmiert, behängt mit einem Kranz von Totenschädeln und geschmückt mit Menschenknochen . . verrückt und von Ver-

---

[1] Krishna Sastri 77 ff.; Fergusson and Burgess, The cave temples of India, z. B. 404, 413, 422, 425, 433, 459, 473.

[2] Sylvain Lévi, Le Théâtre indien 298.

[3] Fragmenta, Ed. Schwanbeck, p. 148.

[4] *hasate gāyate caiva nṛtyate . . valgate, jṛmbhate caiva rudate rodayaty apy unmattamattarūpaṃ ca bhāṣate, atīva hasate.* Zu *unmatta* vgl. RV. X 136. 3: *únmaditā maúneyena vā́tāṃ ā́ tasthimā vayám* |

rückten geliebt". Eines der Epitheta, die hier Çiva beigelegt werden, verdient besondere Aufmerksamkeit, weil es schon im Çatarudriya (TS. IV 5. 5 d) vorkommt, nämlich *vyuptakeça*: mit verwühlten, fliegenden Haaren. Dass der Ausdruck auch im Çatarudriya diesen Sinn hat und nicht, wie Mahīdhara zu VS. XVI 29 es haben will, "geschoren" bedeutet, geht daraus hervor, dass Çiva, wenn er im MBh. als geschoren bezeichnet werden soll, nicht *vyuptakeça*, sondern immer *muṇḍa*, *muṇḍin* heisst[1]. Und wie an der angeführten Stelle des Bhāgavatapurāṇa, so ist *vyuptakeça* m. E. auch im Çatarudriya auf Rudras durch den orgiastischen Taumel aufgelöstes und in Verwirrung gebrachtes Haar zu beziehen. "The ecstatic and wild nature of the (tāṇḍava) dance", sagt KRISHNA SASTRI (79), "is indicated[2] by the matted hair (*jaṭā*) stretching out on both sides of the head in wavy lines one above the other and by the cloth also flying in the air" (vgl. die Abbildung ibid. 80 und COOMARASWAMY, The arts and crafts of India and Ceylon 17 f.). In derselben Weise, mit aufgelösten, fliegenden Haaren wird auch Çivas Gemahlin Durgā dargestellt, wenn sie auf ihre dämonischen Gegner (Mahiṣāsura, Çumbha und Niçumbha mit ihrer Armee) losstürmt und sodann, nach geendetem Gemetzel, in wildem, wahnsinnigem Siegesrausch auf dem Schlachtfelde unter den Leichen und sogar auf dem Körper ihres eigenen Ehegatten tanzt, als dieser, nach vergeblichen Versuchen, sich Gehör zu verschaffen, um ihr Einhalt zu gebieten sich zu ihren Füssen gelegt hatte[3]. Ja, die fliegenden Haare sind für die ekstatisch tanzende Durgā so charakteristisch, dass sie die Benennung Muktakeçī bekommen hat[4]. Auf Grund dieser Analogien dürfen wir auch in dem Rudra *vyuptakeça* des Çatarudriya Rudra als den exstatisch tanzenden und umherschwärmenden Gott sehen. — Als Gott des Orgiasmus berauscht sich nun aber auch Çiva ganz wie seine Verehrer, mit Narkotika. "Çiva chews intoxicating drugs, has inflamed eyes, wanders about like a madman" (WARD I 27). Seine Augen "are inflamed with intoxicating herbs",

[1] z. B. VII 202. 41; XII 284. 92, 145; XIII 17. 45, 58, 131.

[2] Auf den Bildwerken.

[3] Vgl. WARD I 123 ff.; MONIER WILLIAMS, Brāhmanism and Hindūism 189 mit Anm., 431; KRISHNA SASTRI 202 ff. Abbildungen bei MARTIN, The gods of India 189 und KRISHNA SASTRI.

[4] WARD I 131.

die er raucht (ibid. 15 und Anm. r)[1]. Es handelt sich hier um keine späte Erfindung der professionellen Çivaheiligen, sondern um einen alten Zug im Wesen des Gottes. Schon in den Epen gilt nämlich Çiva als Gifttrinker. Dies geht aus dem bekannten Mythus von der Quirlung des Ozeans hervor. Götter und Dämonen quirlen zusammen den Ozean. Dabei entsteht unter vielen anderen Dingen auch das tödliche Gift Kālakūṭa oder Hālāhala, das sie und das ganze Universum zu vernichten droht. In dieser Lage werden sie von Çiva gerettet, der das Gift verschluckt[2]. Offenbar hat man Çiva diese eigentümliche Rolle deshalb zugeteilt, weil er als Gifttrinker bekannt war[3]. In anderer Weise lässt sie sich kaum erklären. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, dass die ganze Episode ihren Ursprung aus dieser Vorstellung herleitet.

Nach dem Angeführten bleibt von RV. X 136. 7 nicht viel zu sagen übrig. Wir haben in der volkstümlichen Rudragestalt der rigvedischen Zeit denselben Gott zu sehen, der uns in den nachvedischen Texten unter Çivas Namen begegnet. Alles scheint mir für diese Annahme zu sprechen. Und wie der volkstümliche Çiva hatte auch dieser Gott eine stark hervortretende orgiastische Seite in seinem Wesen und war somit Gegenstand eines orgiastischen Kultus[4], “noch ganz in die rohen Formen wilden Medizinmännertums gebannt“, um mit Oldenberg zu sprechen. Dabei spielten wie später bei der Verehrung von Çiva und seinen

---

[1] In derselben Weise hört man von den geröteten Augen der Çivaheiligen, vgl. The Revelations of an Orderly, Benares 1866, p. 66, angeführt bei Crooke, Enc. of Rel. and Eth. I 211 Sp. 1.

[2] Daraus bekam er seine blaue Kehle. Der Mythus findet sich MBh. I 17 ff.; Rām. Bomb. I 45 et passim.

[3] Wir haben uns dabei zu erinnern, welche ausserordentliche Rolle geistige Tränke und berauschende Drogen (z. B. Hanfdrogen) beim Kultus von Çiva und Durgā und den mit ihnen wesensverwandten Gottheiten nicht nur als Berauschungsmittel, sondern auch als Opfergabe spielten. S. für Çiva und seine Çaktis Ward I 131, 137, 144 f., 151; II 92 ff. Krishna Sastri 223, vgl. oben S. 273 Anm. 3. “In plain language Umā herself is described to be the goddess of wine and Siva (her consort) to be the power of intoxication thereof“, Krishna Sastri 212.

[4] Mit Charpentier, Über Rudra-Çiva, WZKM. XXIII 162 ff., halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass die MBh. VIII 44 gegebene Schilderung des orgiastischen Treibens der Vāhīkas den Çiva-Durgā-Kultus dieser Stämme widerspiegelt (Rudrakult unter den Vāhīkas bezeugt durch Çat. Br. I 7. 3, 8).

Çaktis und wie oft in orgiastischen Kulten berauschende Tränke eine wichtige Rolle. Ganz natürlich wurde dann auch Rudra selbst wie z. B. Dionysos bei den Griechen ein grosser Trinker, der sich bei den orgiastischen Feiern gleich seinen Verehrern mit giftigen Drogen berauscht[1]. Von diesem orgiastischen Kultus der rigvedischen Zeit hat sich, dank Rudras intimer Verbindung mit dem primitiven Asketentum[2], eine vereinzelte Spur erhalten in der angeführten Schilderung des Muni im RV. X 136. Den Hymnendichtern und Priestern muss dieser orgiastische Kultus gleich so vielen anderen volkstümlichen Religionsgebräuchen im wesentlichen fremd geblieben sein. Ein Gott desselben Typus

[1] Geht man zu weit, wenn man in dem *pātra* des Muni im RV. X 136. 7 ein bestimmtes Gerät sieht, das besonders beim Rudrakulte und also auch von den Rudraasketen gebraucht worden ist? Bekanntlich tragen Çiva und Durgā und eine Menge volkstümlicher Gottheiten ihres Typus auf den bildlichen Darstellungen eine Schale (oft einen Schädel) aus der sie Blut oder Wein trinken, vgl. oben S. 265 f. und Krishna Sastri 77, 147, 151, 155, Fig. 48, 49, 50, 53, 62, 79, 88 u. s. w., Plate III 21, 6 (verschiedene Formen von Çiva), 194 (Saptamātṛkās), 194[3] (Yāmyā), 202 (Kūṣmāṇḍadurgā), 212 (Surāpriyā, Prāṇasakti), 216 (Çivadūtī), 220 (Vāruṇī). Schon im MBh. sind Çiva und Durgā mit einer solchen Trinkschale versehen (Çiva ist *kapāli, kapālavant, kapālahasta* u. s. w., MBh. II 46. 13, XII 284. 96, XIII 17. 43; Durgā *kāpālī, pātrī,* VI 23. 4, IV 6. 10). Nun findet sich in dem Çūlagavaritual des Āçv. Gṛ., wie wir uns erinnern, eine Vorschrift, dass das Omentum des Opfertieres mit einer *pātrī* (oder einem Blatte) nicht wie sonst mit der Juhū, dargebracht werden soll (Āçv. Gṛ. IV 8. 18 und Nārāyaṇa). Dass dieser Gebrauch seit Alters den Rudrakultus gekennzeichnet hat, kann man aus MS. III 3. 4 (p. 37. 1 ff.) ersehen, wo die Vorschrift, dass man beim Çatarudriya mit einem Arkablatte opfern soll, folgendermassen ausgelegt wird: *arkaparṇena juhoti . . . yat pātreṇa juhuyād rudraṃ prajāsv anvavanayet, tasmād āraṇyena juhoti.* Gewöhnlich wurde wohl also schon zu dieser Zeit bei Opfern an Rudra ein *pātra*, eine Schale, nicht wie im vedischen Zeremoniell ein Löffel verwendet. Es ist dann vielleicht nicht zu kühn anzunehmen, dass auf dieses Kultgerät angespielt wird, wenn von dem Çivaasketen RV. X 136. 7 gesagt wird, dass er zusammen mit Rudra Gift aus dem *pātra* trinkt (vgl. die Kāpālikas). Rudra wurde wohl wie Çiva als *kapālin* vorgestellt.

[2] In späteren Zeiten findet man die Yogins vor allem unter den Çivaverehrern (vgl. z. B. Sonnerat bei Schmidt 121) und die Yogapraxis wird in den Handbüchern in engste Beziehung zu Çiva gebracht. So soll z. B. Çiva selbst nicht weniger als 8400000 Posituren gelehrt haben (ibid. 185) ebenso die Mudrās, Atemübungen (ibid. 194). Die Zauberin Kapālakuṇḍalā, die im Drama Mālatīmādhava in einem die Luft durchfahrenden Wagen auftritt, preist Çiva als Geber der Zauberkräfte (Vorspiel zum 5. Aufzuge). Sie und ihr Lehrer sind Verehrer der Kālī-Durgā.

wie Rudra im RV. X 136, findet sich, soweit sich aus den Quellen ersehen lässt, im ganzen vedischen Pantheon nicht, den rigvedischen Rudra selbst nicht ausgenommen.

Es ergibt sich aus den obigen Ausführungen, dass der spätvedische, mit Çiva identische Rudra nicht nur auf ebenso hohes Alter wie die rigvedische Rudragestalt Anspruch machen kann, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach in seinen wesentlichen Zügen die ursprüngliche Rudravorstellung repräsentiert. Das Letztere geht nicht nur aus dem Charakter des Traiyambakahoma und aus Rudras uralter Verbindung mit diesem Ritus sowie mit den dämonischen Müttergöttinnen hervor, sondern, wie schon im Anfang dieses Kapitels hervorgehoben wurde, ebenso sehr auch aus dem primitiv-urwüchsigen Charakter der Rudra-Çiva-Konzeption und aus dem Vorhandensein mehrerer Gottheiten desselben Grundtypus im späteren Volksglauben. Hier haben wir also die primitive Rudravorstellung, der gegenüber die Rudragestalt des RV., trotz des hohen Alters der Quelle erst sekundär ist, und aus der sie erst auf Grund besonderer Umstände hervorgegangen ist. Gewisse Züge der letztgenannten verraten nun auch unverkennbar einen solchen Ursprung. Vor allem gilt dies von Rudras eigentümlicher, roter oder rotbrauner Farbe, die ja, wie wir sahen, eines der hervortretendsten Kennzeichen jener grausigen Todesgottheiten und Gespenster (Bhūts, Rakṣas) des späteren Volksglaubens ist und die aller Wahrscheinlichkeit nach schon in der Vorstellung der RV.-Dichter die Piçācas, d. h. eben die Gespenster, charakterisierte. Wir haben mit anderen Worten hier einen unzweideutigen Beweis dafür, dass auch der rigvedische Rudra ursprünglich dieselbe gespenstige, dämonische Gestalt wie Çiva, Durgā und alle jene Götter und Göttinnen ihrer Klasse war und erst auf dem Wege späterer Entwicklung seinen Platz unter den Himmlischen bekommen hat. Die rigvedische Rudragestalt ist nur eine coelestifizierte Form des später hervortretenden volkstümlichen Rudratypus. Dieser Ursprung erklärt auch das düstere, furchtbare Wesen des Gottes. Schon die Hymnendichter sahen ja in Rudra vor allem und fast ausschliesslich eine finstere, schreckenerregende Gestalt. Unsicherheit und Angst vor seinen fürchterlichen Angriffen, seiner grausigen, nie befriedigten Mordsucht sind der Grundton der Gebete, die sie an ihn richten. Mit diesem Grundwesen

des Gottes verträgt sich aber seine lichte Himmelsgestalt im RV.[1] nicht. Wir müssen hier mit später hinzugekommenen Zügen seines Bildes rechnen. Ursprünglich kann er nicht diesen Charakter gehabt haben[2].

[1] Vgl. oben S. 9 f. Es steht jedenfalls fest, dass er für das Bewusstsein der vedischen Dichter ein Himmelsgott ist, und damit lässt sich doch sein dämonischer Charakter kaum vereinigen.

[2] Wenn in den Rigvedahymnen von Rudras lichter, strahlender Gestalt gesprochen wird, die seinem finsteren Wesen so wenig entspricht, so könnte man versucht sein, in solchen Ausdrücken nur dichterisch-verherrlichende Redeweisen, schmeichlerische Hyperbeln zu sehen, die mit seinem wirklichen Aussehen nichts zu tun haben. Ähnliche Beschreibungen erhält man indessen in den Epen und Purāṇas sehr oft von Çiva, und dies deutet doch wohl darauf hin, dass sein Bild in der Vorstellung gewisser Kreise auf dem Wege war, sein früheres, volkstümlich-abstossendes Aussehen abzulegen, man vergleiche den modernen Çivatypus, wie er in der bildenden Kunst hervortritt mit der von Burgess gegebenen Beschreibung der Bhairavaskulptur des Dāç Avatāra-Tempels (oben s. 265 f.). In Bhairava begegnet uns sicher die volkstümliche Çivagestalt. Eine ähnliche Metamorphose könnte auch Rudra im RV. durchgemacht haben. Vgl. hierzu ähnliche Widersprüche in den Beschreibungen von Yamas Äusseren, Scherman, Visionsliteratur 159: Er ist furchterregend und hat doch auch nach anderen Beschreibungen eine schöne Gestalt, glänzend wie die Sonne. In den modernen Abbildungen gibt man ihm ein abstossendes Äussere, vgl. oben 279 Anm. 2. Eine Parallele zu Rudras Coelestifizierung im RV. haben wir übrigens m. E. gerade auch in der Entwicklung der Yamagestalt zu sehen. Während Yama in der späteren Überlieferung ein finsterer, schreckenerregender Gott ist, der Herrscher der Unterwelt, begegnet er im RV. als König eines himmlischen Paradieses. In diesem Aspekte ist Yama zweifelsohne als eine idealisierte Gestalt aufzufassen, die in der Vorstellung gewisser Kreise an Stelle des finsteren Herrschers der Unterwelt getreten ist, ganz wie das unterirdische Totenreich im RV. durch das himmlische Paradies ersetzt wurde. Dies ergibt sich schon daraus, dass man auch in den RV.-Hymnen, wie Scherman hervorhebt (a. a. O. 154 f.) mitunter mit Yama "den Begriff des düsteren Todes verbindet, dessen unwillkommenes Eingreifen man sich gern vom Leibe halten möchte" (Belege bei Scherman). Den deutlichsten Beweis dafür, dass Yama die angedeutete Entwicklung durchmacht hat, sehe ich indessen darin, dass er offenbar schon in der ältesten nachrigvedischen Überlieferung und nicht erst in der nachvedischen Literatur der infernalische Todesgott des späteren Volksglaubens ist. Man vgl. z. B. TS. III 3. 8, 3 f.: *agnir vāva yama iyaṃ yamī; kusīdaṃ vā etad yamasya yajamāna ā datte yad oṣadhībhir vediṃ stṛṇāti; yad anupauṣya prayāyād grīvabaddham enam amuṣmiṃ loke neniyeran; yat kusīdam apratīttam mayīty upauṣatīhaiva san yamaṃ kusīdaṃ niravadāyā 'nṛṇaḥ suvargaṃ lokam eti.* Hier bezieht sich *amuṣmiṃ loke* wohin (oder wo) man mit der Fessel um den Hals geschleppt wird, offenbar auf Yamas Hölle, die im Gegensatz zur himmlischen Welt gesetzt wird. Auch in der Kāṭhaka-Upaniṣad ist bekanntlich Yamas Reich die Unterwelt. Von hier aus hat man

Sprechen also wesentliche Züge des rigvedischen Rudrabildes entschieden zu Gunsten der hier dargelegten Auffassung, so lassen sich andrerseits den Aussagen des RV. keine Beweise gegen dieselbe entnehmen. Denn was die übrigen, dürftigen Züge dieses Bildes betrifft, so sind sie entweder solche, die den Gott auch in der späteren Überlieferung kennzeichnen — seine charakteristische Haartracht, seine Bewaffnung (: Bogen und Pfeile, auch der Keil, s. oben S. 13 f.), seine Heilmittel — oder auch solche, die gar keine Schlüsse über sein ursprüngliches Wesen zulassen, besonders wenn man dazu auch die nicht abzuleugnende Tendenz der rigvedischen Hymnenverfasser in Betracht zieht, die individuellen Eigenheiten der verschiedenen Göttergestalten zu nivellieren und sie alle einem gewissen allgemeinen Göttertypus anzunähern. Dies gilt z. B. von Rudras Beziehung zu den Maruts, auf welche man sich beruft, wenn man in Rudra einen Sturmgott sehen will. Wir haben indessen gesehen, wie unmöglich es ist, aus dieser Verbindung irgend welche Schlüsse auf Rudras Wesen zu ziehen. Die Maruts sind, so wie sie von den RV.-Dichtern aufgefasst werden, von ganz anderem Wesen als Rudra, sie treten nie in einer konkreten, lebendigen Situation mit ihm zusammen auf — wohl aber zusammen mit anderen von Rudra wesensverschiedenen

---

es zu verstehen, wenn Yama als Herrscher über die Erde bezeichnet wird (TS. III 4. 5; V 2. 3, 1). Vgl. auch Süden als die Himmelsgegend Yamas und der Pitaras. Yamas dämonisches Wesen kommt in einer Beschwörung TĀr. IV 37, Āp. Çr. XV 19. 7, deutlich zum Ausdruck, nach der man seinen Feind in Yamas Rachen wirft. Und wenn der in der Bhṛgulegend, Çat. Br. XI 6. 1, 1 ff., erwähnte schwarze Mann mit rötlichen Augen (*piṅgākṣa*), den Bhṛgu auf seiner Wanderung durch die andere Welt erblickt, als Yama aufzufassen ist (so Weber, Ind. Streifen I 29 und Scherman, a. a. O. 7), dann hat dieser schon hier sein späteres, grimmiges Aussehen. Die lichte himmlische Yamagestalt gehört also nur der Vorstellung der rigvedischen Dichter an und ist schon in der jüngeren vedischen Überlieferung durch den finsteren, chthonischen Yama des Volksglaubens verdrängt worden. Genau dieselbe Entwicklung hat Rudra durchgemacht. Nun handelt es sich bei Rudra um keine wirkliche Idealisierung seines Wesens, sondern allein um eine Versetzung von der Erde zum Himmel und wahrscheinlich um eine entsprechende Veränderung seiner äusseren Gestalt. Seinen dämonischen Charakter dagegen behält er unverändert bei. Auch anderen Wesen des Volksglaubens ist es im RV. ähnlich gegangen wie Rudra. So erscheinen die Gandharven, die sich die Volksphantasie als phallische Dämonen vorstellt, hier in stark idealisierter Gestalt, als himmlische Lichtwesen, vgl. v. Schrœder, Mysterium und Mimus S. 57 ff. Diese Parallelen stützen offenbar unsere Auffassung vom Ursprung des rigvedischen Rudratypus.

Göttern wie Indra und Parjanya und in Situationen und Verbindungen, von denen Rudra ausgeschlossen ist — sie werden nicht zusammen mit Rudra beim Opfer angerufen, sie nehmen überhaupt eine ganz andere Stellung ein, sowohl im Kulte wie in den RV.-Hymnen, als er. Da sie nicht destoweniger unter Benennungen auftreten, die die nächste Beziehung zu Rudra ausdrücken, so liegt auch hier ein Widerspruch im Rudrabilde des RV. vor, der darauf deutet, dass dasselbe nicht seine ursprüngliche Züge beibehalten hat. Ihre Bezeichnung *rudrāḥ*, *rudriyāḥ* Rudras Männer, Rudras Söhne etc. führt uns indessen weiter. Auch der Rudra der jüngeren Texte tritt mit einem Gefolge von Rudras auf, das indessen hier rein dämonischen Charakters ist und nichts mit den Maruts zu schaffen hat. Als "Rudras" scheinen die Maruts jetzt, wie wir sahen (vgl. oben S. 156 ff.), schon lange vergessen zu sein, dies nicht nur in dem Sinne, dass ihre Beziehung zu Rudra aufgehoben ist, sondern auch so, dass man sie nicht mehr unter dem Namen "Rudras" kennt. Diese bemerkenswerten Umstände scheinen mir ein paar wichtige Schlussfolgerungen zuzulassen. Erstens: Rudra muss schon in der ältesten Vorstellung von einem Gefolge von Wesen, Rudras, als ihr Haupt und Führer begleitet gewesen sein. Zweitens: dieses Gefolge muss offenbar, wie schon der Name angibt, schon von Anfang an dasselbe gespenstige, dämonische Wesen gehabt haben wie Rudra selbst; als aber Rudra innerhalb gewisser Kreise coelestifiziert wurde, wurden zugleich auch, aus Gründen, die auf der Hand liegen, die Beziehung zwischen ihm und seinem Dämonengefolge aufgehoben, während die Erinnerung desselben in dem Begriff Rudras und in der formellen Beziehung der Maruts zu Rudra immer noch fortlebt; als aber der rigvedische Rudratypus später von der ursprünglichen, volkstümlichen Rudragestalt verdrängt wird, nimmt auch das Dämonengefolge Rudras wieder seinen Platz an der Seite des Gottes ein. — Auch hier liegt also ein Umstand vor, der, gleich vielen anderen, darauf hindeutet, dass wir in dem Rudratypus der jüngeren Überlieferung, nicht in dem rigvedischen Rudra, die ursprüngliche Gestalt des Gottes zu sehen haben. Auf eine uralte Beziehung zwischen Rudra und seinem Dämonengefolge deutet ihre feste Verbindung im Kulte. — Mit dem Angeführten ist nun zwar für die Beziehung der Maruts zu Rudra keine Erklärung gegeben. Indessen lässt

eben diese Beziehung (vgl. oben S. 16 ff.) im Verein mit gewissen anderen und keineswegs unwichtigen Daten vermuten, dass sie einst ein finstereres Aussehen hatten als das, welches sie im RV. zeigen. Welche diese Umstände sind, kann man bei HILLEBRANDT, VM. III 317 ff. sehen. Am nachdrücklichsten möchte ich den Gebrauch hervorheben, beim Schlachtopfer für Mitra-Varuṇa im Somaritual, wenn die Opferkuh trächtig ist, den Maruts den rohen Fötus zu opfern. Der rohe Fötus ist für Opfer unbrauchbar und wird deshalb auf glühenden Kohlen im Paçuçrapaṇafeuer und ohne *svāhā*-Ruf dargebracht (vgl. oben S. 52 und 68). Da sonst nur die Dämonen und dämonischen Gottheiten und, bei ein paar Gelegenheiten, die Pitaras, dagegen nie die Götter, Gegenstand solcher Opfer sind, muss wohl hier eine Erinnerung an das frühere dämonische, finstere Wesen der Maruts vorliegen. In derselben Weise könnte man eine RV.-Stelle, VII 58. 1 deuten, wo es heisst, dass sie *nirṛter avaṃçāt* zum Himmel emporgestiegen sind. Denn Nirṛti war, wie ich zu zeigen versucht habe (oben S. 261 f.), wahrscheinlich eine Unterweltsgöttin. Weiter werden die Maruts mehrmals als Vögel bezeichnet oder mit solchen verglichen (Belegstellen bei HILLEBRANDT a. a. O. 321). In der Gestalt von Vögeln erscheinen aber die Pitaras und die Dämonen (s. oben S. 99 ff.), dagegen findet man bei den Göttern, soweit ich habe sehen können, diese Vorstellung nicht. Auf volkstümliches Wesen scheint auch die Sage von ihrem Aufenthalt auf einem Açvatthabaum (s. HILLEBRANDT, a. a. O. 311 f.) und der Gebrauch, ihnen beim Prauṣṭhapadaopfer für Indra (Pār. Gṛ. II 15. 3, oben S. 68) Balispenden auf Açvatthablättern darzubringen, zu deuten[1]. Wichtig für die Frage nach ihrem ursprünglichen Wesen ist schliesslich auch, dass sie tatsächlich mitunter als feindliche, übelgesinnte Wesen erscheinen (MACDONELL, VM. 81; HILLEBRANDT, a. a. O. 320 f.). Auf Grund der angeführten Umstände sehe ich in den Maruts Wesen der niederen Mythologie von ursprünglich finsterem, feindlichem Charakter, die dem dämonischen Gefolge Rudras angehörten, die aber später idealisiert worden sind, bis dass sie schliesslich das lichte, glänzende, heldenhafte Wesen erhielten, das sie im RV. kennzeichnet, und fast von jeder reellen Verbindung mit Rudra losgelöst wurden. Besonders erklärlich wäre diese Entwicklung

[1] Vgl. oben S. 118 ff. und S. 235 f.

wenn man sie mit v. Schrœder und Hillebrandt als Manen (z. B. animæ militum interfectorum) auffassen dürfte.

* * *

Es bleibt uns nur noch übrig, das Resultat unserer Untersuchungen, insoweit sie sich auf Rudra beziehen, kurz zusammenzufassen. Rudra ist seinem ursprünglichen Wesen nach eine erdgebundene, dämonische, grausige, den primitiven Vorstellungen vom Tode und dessen Schrecken entsprungene Gestalt. Von dieser ältesten Rudragestalt aus läuft eine ungebrochene Entwicklungslinie zum volkstümlichen Çiva, eine Entwicklung, die ganz und gar innerhalb der Volksreligion liegt. Daraus erklärt sich die urwüchsige Kraft der Rudra-Çiva-Konzeption, die einen so auffallenden Kontrast zur Hinfälligkeit der übrigen vedischen Götter bildet. Die volkstümliche Rudragestalt der jüngeren Überlieferung darf also nicht als eine heruntergekommene Form des rigvedischen Rudra aufgefasst werden, vielmehr repräsentiert sie den weit ursprünglicheren Typus, aus dem sich der letztere erst verhältnismässig spät und auf Grund besonderer Umstände, nämlich der religiösen Eigenart der rigvedischen Dichterkreise, entwickelt hat, um in der folgenden Zeit wieder durch seinen volkstümlichen Doppelgänger ersetzt zu werden, ganz wie der himmlische Yama später von dem furchtbaren, infernalischen Yama des Volksglaubens verdrängt worden ist. Die Ursache dieser Entwicklung ist ohne Zweifel in der oft hervorgehobenen religiösen Sterilität der vedischen Opferpriester zu suchen. Seinen wesentlichen Zügen nach stellt der volkstümliche Çivatypus die ursprüngliche Rudravorstellung dar.

Als Todesgott stellt Rudra einen etwas anderen Typus dar als Yama. Man stellt sich ihn weder als Seelenführer (in dem Sinne, dass er die Gestorbenen ins Totenreich führt) noch als Herrscher der Unterwelt vor, und er steht in keiner Beziehung zu den Pitaras, wie das bei Yama der Fall ist. Im Kulte ist er von diesem deutlich getrennt (Norden Rudras, Süden Yamas Himmelsgegend; man opfert dem Rudra wie den übrigen Göttern mit *svāhā*, dem Yama mit *svadhā* etc.). Dass er viele Züge mit gewissen Todesgottheiten der übrigen indogermanischen Völker, dem Odin der Germanen, der Hekate der Griechen, gemeinsam hat, ist nicht abzuleugnen. So kann man Rudras dämonische

Scharen mit Odins Totenheer und Hekates gespenstigem Gefolge vergleichen. Wie das Gefolge des wilden Jägers (Odins) und Hekates vor allem aus den Seelen derer, die keines natürlichen Todes starben, Gerichteter, Gefallener, solcher die der Bestattung nicht teilhaftig wurden u. s. w. bestand (vgl. Helm, Altgerm. Religionsgeschichte I 262 f.; Rohde, Psyche II 83), so hat man sicher auch in Rudras Bhūtas, wie sich aus der Bedeutung des Wortes in der modernen Volkssprache ergibt, in erster Hand solche böse ruhelose Geister zu sehen. An Odins Wölfe und Hekates dämonische Hunde erinnern die Hunde im Gefolge Rudra-Çivas, die ebenso gespenstige, schreckenerregende Wesen sind wie Rudra-Çiva selbst. Wie Hekate so schweift auch Rudra auf Wegen und Kreuzwegen umher. Wie der wilde Jäger und Hekate so treibt auch Rudra sein Wesen bei Nacht. Vielleicht könnte man auch mit v. Schrœder (WZKM. IX 241) Rudra-Çivas dämonisches Gelüst nach Blut und rohem Fleisch mit der blutigen Beute des wilden Jägers zusammenstellen. Auch Rudra-Çivas unheimliche, schwarzblaue Farbe findet, wie wir sahen, ihre Entsprechung bei Todesgottheiten der europäischen Völker. Sicher sind diese Übereinstimmungen aus der nahen Verwandtschaft zwischen den erwähnten Göttergestalten zu erklären. Ob aber diese Verwandtschaft mit v. Schrœder auch als gemeinsame Abstammung gedeutet werden darf, so dass Rudra und Odin auf ein und denselben indogermanischen Göttertypus zurückzuführen wären, ist eine ganz andere Frage, über die ich gegenwärtig keine bestimmte Meinung aufzustellen wage. Hier sei nur bemerkt, dass von einer Beziehung Rudras zu Wind und Sturm, auf welche v. Schrœder für den Vergleich mit Odin grosses Gewicht legt, keine Spuren zu entdecken sind. Dass der wilde Jäger Rudra mit seinen gespenstigen Scharen in Wald und Feld umherschweifend gedacht wurde, braucht nicht bezweifelt zu werden (man vergleiche z. B. Bhava und Çarva, die als reissende Wölfe den Wald durchjagen, oben S. 29 Anm. 2, oder eine Gestalt wie Airi im modernen Volksglauben, oben S. 216 f.), dagegen findet man auf indischem Gebiete keine Entsprechung zur wilden Jagd Odins, es sei denn, dass die Maruts ihrem ursprünglichen Wesen nach als das im Wind und Sturm dahinjagende Seelenheer aufzufassen wären. Um Parallelen zu der Beziehung Rudras zu den Bergen und Wäldern zu finden, braucht man nicht

wie v. Schrœder zu Odin oder dem griechischen Dionysos zu gehen, vielmehr hat Rudra diesen Zug mit den übrigen Dämonengöttern des indischen Volksglaubens gemein. Dasselbe gilt auch zum guten Teil von seiner Verbindung mit den Schlangen. Was schliesslich Rudras spukhafte “Vielgestaltigkeit“ betrifft, die sich nach v. Schrœder aus der Proteusnatur der Seelen erklären soll und ihre Entsprechung sowohl bei Odin wie bei Dionysos findet, so ist diese, wie ich zu zeigen versucht habe (oben S. 221 ff.), nichts als eine spekulative Umschreibung für Rudras enge Beziehung zur dämonischen Götterwelt (die mit Rudra wesensverwandten Gottheiten sind seine Manifestationen), die mit seinem eigentlichen Wesen nichts zu tun hat und der volkstümlichen Vorstellung gänzlich fremd gewesen sein muss. Dennoch hat v. Schrœder das Richtige getroffen, als er in Rudra und Odin nahe verwandte Gestalten sah. Beide sind ihrem ursprünglichen Wesen nach Todesgötter. Nur scheint mir Rudra-Çiva als solcher einen noch primitiveren, roheren Typus als Odin zu repräsentieren. Hat er nicht seine nächsten Verwandten unter den leichenfressenden Todesdämonen?

Berichtigungen.

Unter *Inhalt*, Z. 9 statt (S.) 245 l. 254.

S. v, Z. 10 v. u. statt Coomoraswamy l. Coomaraswamy.

„ vi, Z. 14 v. o. und viii, Z. 22 v. o. tilge das Fragezeichen nach *India* und *Leipzig* bzw.

„ 9, Anm. 2 statt *kalmīka* l. *kalmalīka*.

„ 24, Anm., Z. 2 v. u.; S. 30, Anm., Z. 2 v. o.; S. 46, Z. 6 v. o. statt *çikaṇḍin*, *nīlaçikaṇḍa* und *nīlaçikaṇḍa* bzw. l. *çikhaṇḍin* und *nīlaçikhaṇḍa*.

„ 25, Z. 9 v. o. statt MS. . . p. 119. 19 l. MS. . . p. 119. 9.

„ 25, Anm. 2 statt *kuluñka* l. *kuluñca*.

„ 33, Z. 8 v. u. statt VM. 199[4] l. VM. II 199[4].

„ 43, Mitte statt *svaheti* l. *svāheti*.

„ 46, Anm. 3 statt *cyāvāçvam* l. *çyāvāçvam*.

„ 54, Anm. 1, Z. 3 v. u. statt *udīçīm* l. *udīcīm*.

„ 64, Z. 2 statt *homa*-Oper l. *homa*-Opfer.

„ 65, Anm. 1, Z. 2 v. u. statt sogenannen l. sogenannten.

„ 80, Anm. statt Rivett-Carnace l. Rivett-Carnac.

„ 105, Anm. 5, Z. 2 f. statt Āp. Çr. l. Āp. Çr.

„ 107, Anm. 1, Z. 5 v. o. statt *bhūtva* l. *bhūtvā*.

„ 112, Anm. 1, Z. 1 v. o. statt *çulaḥ* l. *çūlaḥ*.

„ 116, Z. 2 v. u. statt *niṣāngiṇe* l. *niṣañgiṇe*; Anm. 2 statt *pūraitvā* und *prabhrtibhir* bzw. l. *pūrayitvā* und *prabhṛtibhir*.

„ 123, Anm. 6 statt *çrutāh* l. *çrutāḥ*.

„ 124, Anm. 1, Z. 10 f. v. o. statt *madhumiçrenāvokṣati* l. *madhumiçreṇāvokṣati*; Mitte statt VM. 196 f. l. VM. II 196 f.

„ 127, Z. 7 statt *sakasrākṣāyāpsu* l. *sahasrākṣāyāpsu*.

„ 150, Z. 7 v. u. statt Çat. Br. XIII 4. 3, 8 ff. l. Çat. Br. XIII 4. 3, 3 ff.

„ 151, Z. 1 v. u. statt *bhutāḥ* l. *bhūtāḥ*.

„ 152, Z. 5 v. o. statt *maṃsaçoṇitabhojanā* l. *māṃsaçoṇitabhojanā*; Anm. 1 statt *deva* l. *devā*.

„ 161, Anm. 1, Z. 3 v. u. statt der Epos l. das Epos.

„ 162, Z. 9 f. statt *avabhṛteṣṭi* l. *avabhṛtheṣṭi*.

S. 172, Z. 6 v. u. statt *bhuteçvara* l. *bhūteçvara*.

„ 173, Z. 1 statt *bhuteça* l. *bhūteça*.

„ 174, Z. 2 statt *çāntikarmablai-* l. *çāntikarmabali-*

„ 176 in dem Citat aus dem Khuddakapāṭha statt *sabb'evabhūtā* l. *sabbe 'va bhūtā* od. *sabbe va bhūtā* und tilge das Apostrophierungszeichen nach *sakkacca*.

„ 177, Mitte statt aufenthalten l. aufhalten und Z. 2 v. u. statt *tahhānye* l. *tathānye*.

„ 188, Z. 9 v. u. statt varum l. warum.

„ 194, Z. 6 v. u. statt *bhautiko balir* l. *bhautiko baliḥ*.

„ 206, Z. 1 v. u. statt Gāyatrimetrum l. Gāyatrīmetrum.

„ 217, Z. 2 statt Crooke, PR. 261 ff. l. Crooke PR. I 261 ff.

„ 219, Z. 4 statt *sarvabūthagaṇair* l. *sarvabhūtagaṇair*.

„ 224 gehört Anm. 2 zum letzten Satz der Seite.

„ 232, Anm. 1, Mitte statt *bhāgan* l. *bhāgān*.

„ 233, Z. 1 statt *gahareṣu* l. *gahaneṣu*; Z. 2 statt *tadeṣu* l. *tateṣu*; Z. 8 statt *pramānaṃ* l. *pramāṇaṃ* und tilge das eine der beiden *ye ca* Z. 5.

„ 239, Mitte statt *nīlacikhaṇḍa* l. *nīlaçikhaṇḍa*.

„ 241, Z. 1 v. u. statt *bhūtva* l. *bhūtvā*.

„ 245, Z. 3 v. u. statt das Rāmāyaṇa 6i1 l. das Rāmāyaṇa 61[1].

„ 274, Z. 9 f. statt *daṃstrin*, *mahādaṃstra*, *siṃhadaṃstra* l. *daṃṣṭrin* etc.

„ 278, Z. 8 v. u. statt ausgeführt l. angeführt.

„ 298, Z. 2 statt *rudrenāpibat* l. *rudréṇāpibat*.

„ 301, Z. 3 statt RV. I 136. 7 l. RV. X 136. 7.

In den Textabkürzungen sind an einigen Stellen, die hier nicht besonders verzeichnet werden, der Längestrich in ā, die Cedille in ç oder das Vokalisierungszeichen in ṛ weggefallen. Ausserdem habe ich mir ein paarmal kleinere Inkonsequenzen in der Sanskrittranskription zu Schulden kommen lassen.

Berichtigungen.

Seite 11, Anm. 2, Z. 7 statt (S.) 158 l. 258.
S. 17, Z. 12 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 17, Z. 14 v. u. bis zu Z. 17 v. u. [illegible] nach [illegible] und [illegible].
„ 19, Anm. 2 statt [illegible] l. [illegible].
„ [illegible], Z. [illegible] u. zu Z. 30, [illegible] Z. 3 v. u. zu S. 46, Z. 5 v. u. [illegible] [illegible] und [illegible] [illegible].
„ 24, Z. 10 v. u. statt 325, l. 119, [illegible] l. 312 [illegible] l. 346. 6.
„ 25, Anm. 2 statt [illegible] l. [illegible].
„ 26, Z. 2 v. u. statt [illegible] l. [illegible] 11 [illegible].
„ 43, [illegible] statt [illegible] l. [illegible].
„ 48, Anm. 2 statt [illegible] l. [illegible].
„ 51, Anm. 1, Z. 3 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 64, Z. 7 statt [illegible] l. [illegible].
„ 65, Anm. 1, Z. 3 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 90, Anm. statt Breve-Cassiani l. Breve-Cassiani.
„ 105, Anm. 3, Z. 2 f. statt Sp. Cl. l. Sp. Cl.
„ 107, Anm. 3, Z. 3 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 117, Anm. 1, Z. 1 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 118, Z. 9 v. u. statt [illegible] l. [illegible]; Anm. 2 statt [illegible] und [illegible] l. [illegible] und [illegible].
„ 123, Anm. 6 statt [illegible] l. [illegible].
„ 124, Anm. 1, Z. 1 v. u. statt [illegible] l. [illegible]. Ferner statt Vgl. [illegible] l. Vgl. II 126 f.
„ 127, Z. 7 statt [illegible] l. [illegible].
„ 130, Z. 7 v. u. statt [illegible] l. [illegible] u. s. w.
„ 131, Z. 3 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 133, Z. 1 v. u. statt [illegible] l. [illegible]; Anm. 1 statt [illegible] l. [illegible].
„ 141, Anm. 1, Z. 1 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 142, Z. 4 l. statt [illegible] l. [illegible].

S. 172, Z. 8 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 174, Z. 3 statt [illegible] l. [illegible].
„ 175, Z. 13 statt [illegible] l. [illegible].
„ 176 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].
„ 187, [illegible] statt [illegible] l. [illegible]; Z. 3 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 193, Z. 7 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 197, Z. 6 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 200, Z. 7 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 217, Z. 3 statt [illegible] P. R. 281 l. [illegible] 131, I 281 ff.
„ 235, Z. 4 statt [illegible] l. [illegible].
„ 236 gehört Anm. 3 zum letzten Satz der Seite.
„ 242, Anm. 2, [illegible] statt [illegible] l. [illegible].
„ 243, Z. 1 statt [illegible] l. [illegible]; Z. 3 statt [illegible] l. [illegible]; Z. 8 statt [illegible] l. [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible] zu S. 5.
„ 248, [illegible] statt [illegible] l. [illegible].
„ 265, Z. 1 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 270, Z. 6 v. u. statt des [illegible] [illegible].
„ 274, Z. 3 statt [illegible] l. [illegible].
„ 279, Z. 3 v. u. statt [illegible] l. [illegible].
„ 290, Z. 2 statt [illegible] l. [illegible].
„ 301, Z. 7 statt IV. 1 138, 1 l. IV. 2 138, 1.

In den Textbeilagen sind [illegible] einige Fehler, die aber nicht [illegible] [illegible] stehen geblieben [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Von den [illegible] habe ich nur [illegible] [illegible] in der [illegible] zu [illegible] [illegible].



